بلاغة الفلسفة

مقاربات مفهومية للإنسان والعالم



الدكتور ادريس كثير

أستاذ الفلسفة الحديثة

جامعة سيدي محمد بن عبدالله

ظهر المهراز - فاس

عالم الكتب الحديث

Modern Books world

للنشر والتوزيع

2014

بلاغة الفلسفة

مقاربات مفهومية للإنسان والعالم

الدكتور

ادريس كثير

أستاذ الفلسفة الحديثة – جامعة سيدي محمد بن عبدالله

ظهر المهراز – فاس

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2014

الكتاب

بلاغة الفلسفة

مقاربات مفهومية للإنسان والعالم

تأليف

إدريس كثير

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 258

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/6/2242)

ISBN 978-9957-70-711-8

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الفهرست

الموضوع	الصفحة
في الكاووس أو عشوائية الكون	209
من المفاهيم الفلسفية يمكنها أن تفكر	219
في سوء تفاهم أو الغوديسيا	219
في السلم الدائم أو الكصموبوليتيا	231
في مغزى الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة	239
خاتمة: في راهن الفلسفة المغربية	241
السيرة الذاتية للمؤلف	249

"كلامي هو كلام الشعب وهو كلام أكثر قوة وأكثر صراحة في أعين الظرفاء ، لكنه يبدو أكثر غرابة في أعين الكتبة و المخربشين من كل نوع."

نيتشه

شكر

الشكر الموفور منذورا للصديق الدكتور أحمد شراك الذي لم يكتف بأن اقترح علي بعض المفاهيم (كالنايضة وتوس نيكوس) فقط بل شجعني على المضي قدما في أدغالها وشاركني في عبء تصور عنوان هذا الكتاب فإليه يعود فضل تسمية العتبة الأولى.

والود المستور مفطورا للصديق الدكتور عز الدين الخطابي الذي وفر لي العديد من المراجع وقبل بصدر رحب قراءة المسودة ونبهني إلى الأخطاء والثغرات وكان وما يزال يتقاسم معي عناء متعة البحث والتنقيب.

والامتنان المبشور منثورا للصديق الدكتور جمال بوطيب الذي ساعدني على فك لسان اللغة وتدليل صعابها والعثور على مستقر نشرها واحتضن العديد من مفاهيم هذا العمل في "مقارياته" المحكمة.

مقدمة

في ماذا يمكن أن تفكر الفلسفة؟

يمكنها أن تفكر في كل شيء وفي لاشيء. لكن لا يمكنها القيام بذلك إلا إذا هي انطلقت من المفاهيم ومن الشخصيات المفهومية ومقامهما.

ليس هناك من مفهوم بسيط[1] كل واحد تحدده مكوناته وهي عديدة. لكنها لا تصل إلى ما لا نهاية أي إلى الكاووس وإنما تتموقع في عالم يشرحها ويوضحها. عالم يسميه ج. دولوز/ ف. غاتاري مقام المحايثة. إذا كانت المفاهيم أمواجا فمقام المحايثة هو الموجة الكبرى التي تلف تلك الصغرى. في هذا المقام، المفهوم تمفصل وتقطيع وتفصيل..يحيل دوما إلى المشاكل، بدونها لا معنى له. حاجتنا إلى المفاهيم في الفلسفة تنبع من اكتشافنا للمشاكل التي نقدر أنها كانت مهمشة أو لم نعرها الإهتمام المطلوب (بيداغوجيا المفاهيم). إنما لكل مفهوم تاريخ وصيرورة. تاريخه يذكر بهذا الفيلسوف أو ذلك، وينتقل من تلك الحضارة إلى هذه، ويلتقي بهذه المفاهيم وتلك والمكونات..في مثل هذه اللقاءات تتم صيرورته في المقام المحايث الواحد، هناك حيث يبدو المفهوم كنقطة لقاء تتكاثف فيها وتتركز المكونات الاساس له. فيها يذرع المفهوم، صعودا ونزولا كل أركان المقام. ورغم ذلك فالمفهوم لا جسد له، ولا يختلط بطبيعة الأشياء..فهو لا يقول جوهر الأشياء ولا ماهيتها إنما يقول الحدث..يستخرجه من المشاكل ويتأثر به؛ لذا فهو يتصف بكونه نسبيا ومطلقا في آن واحد. نسبي بالنسبة لمكوناته والمفاهيم الأخرى المحايثة له، ومطلق بالنسبة للمكان الذي يحتله وللتكثيف الذي يمارسه.

والمفهوم عكس ما هو شائع ليس له قدرة عقلانية ولا حجاجية. وحتى الفلسفة لا يحكمها المنطق (صوريا كان أو رياضيا) بقدر ما يحكمها "نحو الفلسفة". نحو يجعل الفلسفة عبارة عن رنين أو صدى لمكوناتها. المفاهيم ترن في ذاتها وفي علاقتها بالمكونات الأخرى..أكثر مما تقدم براهين وحجج.

---

(1) للتوسع أكثر فيما معنى المفهوم يمكن الرجوع إلى: Gilles Deleuze/ Felix Guattari. qu'est ce que la philosophie. cérés editions. Tunis.1993.qu'est ce qu'un concept- ? P.18 passim.

أيمكن "للاشيء" أن يكون موضوعا للتفكير الفلسفي؟ هل قوته كمفهوم أنطولوجي تكمن في انشغال الفلاسفة بتاريخه منذ القدم: بارمنديس وقصيدة الوجود، الكندي وإشكالية الأيس، ليبنز ثم هايدجر، وسؤال "لماذا هناك الموجود وليس هناك بالأحرى لاشيء؟...أم أنها تتجاوز ذلك إلى كونه مفهوما يحمل سلبيته وعدميته طي تصوره؟

هناك العديد من المشكلات الإنسانية التي لا تظهر قوتها، إلا في كونها قادرة على نفي ما هي ليست عليه، وعلى تعديم ما يبدو بديهيا تسطيحيا..وعلى قول لا للدوكسا وتهميش باديء الرأي والحس المشترك..كما هو الأمر فيما يتعلق بالبؤس والجائحة والرداءة...

فحين نرى بؤس الناس ألا ندرك بالتالي مدى سعادتهم؟ وحين نكتشف رداءة بعض الأفراد ألا نعي إلى أي حد انهارت قيم المجتمع ! وحين نشعر بالجائحة ألا نحدس إلى أي مستوى يمكن للمجتمع الإنساني أن يصاب بالعوز والفساد والكساد..وحين يعاني نصف المجتمع أو أكثر من "الحكرة" ألا تتضح لنا معنى الكرامة والمروءة؟...

في هذا الأفق لا تفهم الأشياء بأضدادها فقط، بل يفسح المجال فيها لما وراء الأشياء، لما وراء الخير والشر، لما وراء السعادة والتعاسة..أي لما وراء القيم..ففي ماوراء الهوية والغيرية هناك "الحريك". الشخصية المفهومية فيه هي: الحراك جمع الحراكة. تاريخه يرتبط منذ القدم بتاريخ الأعلام الكبرى: عوليس، سيدنا موسى، طارق بن زياد، السندباد..مكوناته هي المغامرة والشجاعة والترحال والتيه..مقامه المحايث هو البحر(المتوسط، الأطلسي..) ومشاكله هي: البطالة، الرتابة، الجوع، الإعتراف، الأحلام..

وفيما بعد الموسيقى والسياسة الكلاسيكيين هناك: "النايضة"، مفهوم ملتبس، يشير إلى النهضة. لكن النهضة العربية فشلت وبالتالي مات المفهوم واندثر..(أيموت المفهوم ثم يبعث من جديد؟)..كما يشير إلى حركة جديدة أولا على مستوى المقام (الموسيقى) ثم ثانيا على مستوى الحراك أو الثورة العربية الحالية، تاريخه يتوزع إلى حقبتين: حقبة النهضة العربية (عبده/ الطهطاوي) التي لم تحقق إلا الهزائم وحقبة النايضة التي بدأت في تحقيق الربيع العربي..مكوناته: من جهة الراب والسلام ومن جهة التحرر والإستقبال، ومشكلاته هي الكرامة، الحرية، الديمقراطية الكليانية..

"لا يمكن القول بأن لأسماء الاعلام استعمالات مختلفة في الإتجاهات الفلسفية والعلوم والفنون: بل نفس الإستعمال نلمسه في المكونات اللغوية سواء التركيبية منها أو القضوية أو أدوات الربط مثل: "والحال" و"إذن".." (دولوز/ غاتاري ص 28).

"هناك" و"ربما" و"فوات الأوان" حروف معاني نستعملها كأدوات لغوية، لكنها في الواقع أكثر من ذلك..فما وراء وظيفتها اللغوية تلك تكمن أبعادها الفلسفية.."فهناك" تحدد المكان فيما وراء هنا والآن وتتجاوزه إلى ميتافيزيقا البرزخ و"ربما" تفتح فلسفيا على الإحتمال والامكان والافتراضي والخائلي.. وفوات الأوان ليست لحظة زمنية مرت بل هي المستقبل حين يغدو حاضرا ولا ندركه..

حروف المعاني الفلسفية هاته لا قيمة لها بدون شخصيات مفهومية تجسدها. الشخصية المفهومية ليست هي الشخصية في مسرحية ما. فهذه الأخيرة تعبر عن موقف المؤلف مقابل شخصيات أخرى يناقضها أو ينتقدها. أما الأولى فهي شخصية مركزية تبني المفهوم ومكوناته وتضعه في مقام الحايثة وتشيد تاريخه وصيرورته. هكذا هو سقراط بالنسبة لأفلاطون..وزرادشت أودينيزوس بالنسبة لنيتشه.

الشخصيات المفهومية لا يشار إليها بوضوح دائما، فقد تكون مستترة خفية..كأبله ديكارت، الذي لا يدرك كشخصية إلا من خلال تكراره البليد للأنا: "أنا أفكر إذن أنا موجود".. أنا ابحث عن الحقيقة والبداهة.

كما يمكن للأبله أن يرحل من حضارة إلى أخرى مثلما حصل ذلك مع أبله دوستويفسكي في روسيا../

الشخصيات المفهومية كذلك ليست هي الغريب ولا المهاجر ولا المهمش..لأن هذه الشخصيات سوسيوسيكولوجية، وتفتقد لتلك الخاصية الفلسفية التي يتوفر عليها سقراط الساخرأو زرادشت المتصوف...

الشخصية المفهومية فوق كل هذا وذلك شخصية مفكرة أو تدعو وتحفز على التفكير حتى ولو كانت بليدة، أو كان ممثلها مصابا بالتأتأة أو غيرها.

لا يمكن للشخصيات المفهومية أن تكون تامة وكاملة، فهي تولد دائما وتتغير حسب تغير مقامها. ومن خصائص الشخصيات أنها يمكن أن تكون مرضية معتوهة، كالبليد الديكارتي

أوالتوس نيكوس المغربي، ويمكنها أن تكون إجتماعية علائقية ودينامية كالواعر..وأن تكون لها سمات وجودية إنسانية كالهومو

من التصورات والتمثلات الأنطولوجية الكبرى هناك الكينونة والبينونة والكاووس. قبل أن يكون الكائن ممكنا، كان لابد من كاووس أو عماء يفتح أعيننا على مابين الكائن والعدم أي على البينونة...الكينونة والبينونة مقامان للمحايثة أما الكاووس فلا مقام له. والفرق بين الوجود والعدم هو أن الأول نظام أما الثاني ففوضى.

هل هناك كينونة ممكنة وأخرى مستحيلة؟ مثلما هناك الوجود والكاووس؟ لماذا تحرم ممكنات ليبنز من العالم الواقعي؛ وتبقى مجرد عوالم ممكنة؟ ما علاقة الممكن بالمحتمل. والاحتمالي بالافتراضي؟ كيف يتم الإنتقال من الممكن إلى الفعلي؟ أليس التكرار هو بينونة بين الوجود والعدم؟

لا يمكن للكاووس أن يخرج من عدميته ولا للوجود أن ينفتح على لاشيئيته إلا إذا ركب موجة البينونة من حيث هي بون، وبينية. فالبينونة بنية مفتوحة تدل على التباعد والإنشقاق والإنقسام، كما تشير إلى التردد والتساؤل وما بين بين.

إلا أن البينونة ليست مفهوما أنطولوجيا فقط، بل هي مفهوم قيمي وجمالي وفلسفي فكيف يمكن لهذا المفهوم أن يعتمل في هذه المقامات الثلاثة؟ بفصله فيما بين قيم الخير والشر وتمييزه فيما بين قيم الجمال والذوق وشقه تاريخ الفلسفة إلى شقين.

أهمية المفهوم الفلسفي وكل ترسانته لاتبدو لنا في كل وهجها إلا عندما يواجه المفهوم صمت الكاووس. لكن ما هي طبيعة المفاهيم التي تملك هذه القدرة؟ أيمكن إنطاق الكاووس وإخراجه من عشوائيته؟ كيف يمكن للكاووس (فوضى) أن يتحول إلى نوس (قانون)؟

وأخيرا هناك دائما "سوء تفاهم" في الفلسفة. وهو الوجه الأدق للمفارقة، للإقصاء، للتعديم، للضدية، للاختراق للنفي والسلب. "سوء تفاهم" يجمع كل هذه الوضعيات الاشكالية ويتبدى لنا في استحالة السلم سواء في السياسة أم في الفلسفة، كما يظهر لنا في الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة بالمغرب.

سوء تفاهم هو عبث الحياة، وتراجيديتها، لكنه أيضا قدر الحياة ومآلها. نلمسهما في فراغ اللغة، أو في غياب الكلمة، أو في نقص المعنى..وهو كذلك التصنيفات الاختزالية المعتمدة على الثنائيات الفجة..

لكن مفهوم "سوء تفاهم" هو ذلك التقدير السيء الذي يطال الفلسفة وتاريخها ومجالاتها واحتفالاتها.

فالحرب هي سوء تفاهم بين المتحاربين، وبنود واتفاقات السلم هي المحاولة القانونية لقيام السلم. لكن أليس السلم الدائم هو شعار قمين بالمقابر والأموات؟ أيمكن الحلم بكوصمولوجية ممكنة؟ أيمكن للسلم أن يسود في فلسفة مازالت خاضعة للدوغمائية وأحابيلها..؟

حتى الإحتفال باليوم العالمي للفلسفة بالمغرب لم يتمكن من الإنزياح عن ثنائية الحرب والسلم. وثنائية الدوغمائية والنزعة النقدية، ومركب النجومية وصعاليك الهامش.. وظهر علينا مفهوم "الهوموفيلوصوفوص" في معناه السيء.

في لا شـــيء

أو لا أيس

أيها اللاشيء العظيم توار في صمتك فأنا راحل"

حيدر حيدر

سبحان من خلق الها وخلق الوا
وخلق آدم وحوا
سبحان من خلق الوجود من الهوا
وعلى العرش استوى

زجل حسن الشيكي

"الشيء" من الكلمات الفارغة، فهي تدل على كل شـيء وعلـى لا شـيء في آن واحـد. تدل على كل ما ليملك صفة الموجود أي صفة الشيء، فهي كل ما يتشيأ في الواقع، أما "لا شيء" فهي كلمة أفرغ من الشيء، فهي عدم أو لا وجود، بيـاض أو نـسيان هـواء وريـح وكـذب، لا شيء هي لا أيس أي ليس، بمعنى عدم أيمكن رسم لا شيء؟ والتعبير عـن لا شـيء؟ وكتابـة لا شيء والتفكير فيه؟

"الشيء" لدى الفارابي[1] قد يقال على كل ما له ماهية ما. كيفما كان، خـارج الـنفس أو كان متصورا... فحين نقول "هذا الشيء" فإنا نعني ما له ماهية ما. والشيء أعم من الموجـود، لأن الموجود يقال على ما له ماهية خارج النفس ولا يقال على ماهية متصورة. كمـا يقـال الموجـود على "القضية الصادقة" في حين لا يقال الشيء على الـصادق، هـذه "القـضية شـيء" لا تعـني أنهـا صادقة بل إنما هـي ذات ماهيـة مـا. ويعتـبر "المحـال" شـيئا في حـين لا يقـال عليـه أنـه موجـود، "

(1) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق لبنان 1970، الفصل، 196 – ص 128/ 129.

واللاشيء" عند الفارابي (أو ليس شيء) هو "ما لا ماهية له أصلا خارج النفس ولا في النفس"، وهذا هو المعنى الذي قصده بارميندس حسب الفارابي من مفهوم "غير الموجود" و"اللاموجود".

"وكل ما هو غير موجود فليس بشيء" لقد أخذ بارمنيدس "الموجود" باعتباره يقال بتواطأ أي بمعنى عام يدل على نفس الشيء، وأخذ "غير الموجود" باعتباره يدل على ما لا ماهية له أصلا ولا يوجد في الوجود أي حكم عليه أنه "ليس بشيء". وإذن الموجود شيء أو اللاموجود لا شيء، فأبطل بذلك كثرة الموجودات وجعل الموجود واحدا." من المؤكد أن لا شيء هناك ولن يكون هناك من شيء خارج الموجود"[1].

هكذا فالخوض في مفهومي الشيء واللاشيء يعد ممارسة فلسفية منذ بزوغ الفلسفة إلى الآن.

فهذا كانط قبل أن يغادر التحليل الترنسندنتالي (ص248/249 .E. Kant)[2] يضيف شيئا يمكنه أن يكون حاسما في كمال النسق. إنه المفهوم الأكثر علوا الذي عادة ما تبدأ به الفلسفة المتعالية وهو قسمة الممكن والمستحيل. وبما أن كل قسمة تفترض مفهوما منقسما؛ فلابد من مفهوم أكثر علوا وهذا الأخير هو مفهوم الشيء (objet) عامة (مأخوذا في شكله الإشكالي وبدون تحديد هل هو شيء ما أم لا شيء). ومادامت المقولات هي بمفردها المفاهيم التي تتصل بالأشياء بصفة عامة، لابد من تتبع نظام وتقسيم المقولات لتمييز ما إذا كان الأمر يتعلق بشيء ما أو بلا شيء.

1- مقابل مفهوم الكل، الكثير والواحد هناك ما يعارضه وهو ما ينفي الكل، أي مفهوم لا أحد (aucun)، وهو موضوع مفهوم لا يقابله أي حدس يمكن الإشارة إليه وهو= لا شيء (rien). وبعبارة أخرى فهو مفهوم بدون موضوع، مثله مثل النومين الذي لا يمكن اعتباره من ضمن الممكنات ولكنه أيضا ليس من المستحيلات، أو كبعض القوى الجديدة التي ندركها حقا دون تناقض، ولكن أيضا بدون مثال مأخوذ من التجربة، والتي لا يمكن بالتالي عدها من المستحيلات.

---

(1) Martin Heidegger, essais et conférences, Gallimard, 1958.in Moira.p.279.

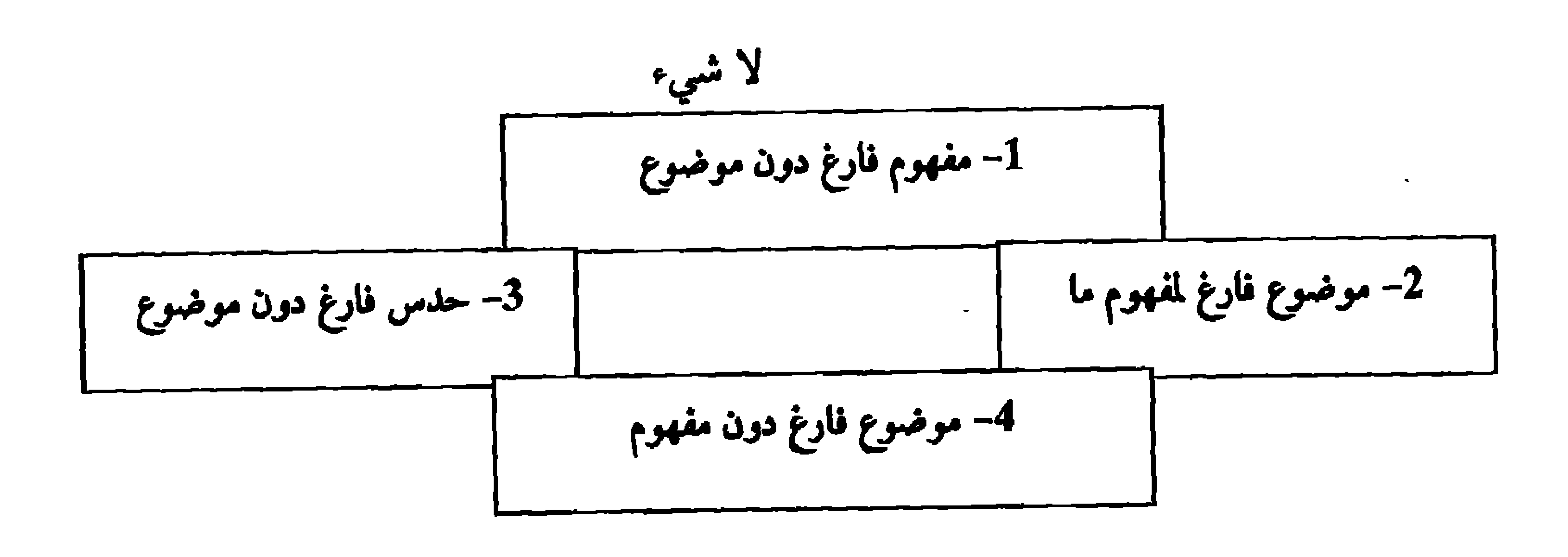
(2) Emmanul. Kant. Critique de la raison pure. Tr. A. tremesaygues et B. Pacaud. PUF. 6ème édit. 2001.

2- الواقع شيء والنفي لا شيء. أي أنه مفهوم لفقدان الموضوع، مثله مثل الظل والبرد (nihil privativum).

3- الشكل البسيط للحدس، بدون ماهية (substance) ليس موضوعا في ذاته، إنما هو الشرط الشكلي البسيط لهذا الموضوع (objet) (كظاهرة): مثل المكان الخالص والزمان الخالص؛ فرغم كونهما أشياء شكليا للحدس فهما ليستا موضوعات للحدس والخيال (ens imaginarium).

4- إن موضوع مفهوم يتناقض مع نفسه ليس شيئا، لأن مفهوم لاشيء هو المستحيل: هذه هي حالة الصورة المحددة بخطين (nihil negativum).

صورة هذه الأركان الأربعة إذن هي:



ويعلق كانط على ذلك قائلا:

- هكذا نرى بأن الوجود العقلي (ركن 1) يتميز عن اللاوجود (non être) (ركن 4) في كون الأول لا يمكنه أن يحسب ضمن الممكنات لأنه خيال محض (رغم كونه لا يناقض ذاته) في حين أن الآخر يعارض الإمكان لأن المفهوم يحطم ذاته بذاته. لكنهما معا مفاهيم فارغة. عكس ما سبق، فالركن 2 والركن 3 هما معطيات فارغة المفاهيم. فإذا لم يكن النور معطى للحواس لا يمكنها تمثل الظلمة، وإذا لم تكن الوجودات ممتدة فلا يوجد المكان. كذلك النفي والشكل البسيط للحدس بدون شيء واقعي ليس أشياء (objecte).

لا شيء يفيد إذن الاختفاء، العدم، تقديس الخواء، ولع بالانعدام، ذوق نهاية الحضارات، افتتان بالهاوية، قاع بدون قعر، موت الأصنام...

فمن جهته تحدث م. هايدجر عن "الشيء" في محاضرة له ضمن أبحاثه ومحاضراته مع إضافة تحت عنوان "رسالة إلى طالب شاب" وله كتاب بعنوان "تساؤلي حول "الشيء"[1].

إن منطلق حديثه عن الشيء في هذه المحاضرة هو القرب أي تأويل "الشيء" إلى قربه والقرب لا يتعلق عند هايدجر بقليل المسافة ولا بكثيرها إنما يكمن في "علاقاتنا مما اعتدنا على تسميته بالأشياء." لقد ألف الإنسان تأمل الأشياء كأشياء ولم يتأملها كقرب.

فالإبريق والجرة شيء وما يحتويناه شيء آخر، وقوامهما يجعل منهما شيئا قائما بذاته. وهذا الأخير كشيء CHOSE ليس شيئا OBJET لأن شيئية الشيء ليست هي موضوعية الشيء.

ترى ما هو الشيء كشيء؟ وما هو الشيء في ذاته؟ وما هي شيئية الشيء؟ يبدو أن السؤال الأول يحدده أصل الشيء ومنبعه الأول، فالجرة إنتاج صنع من طين والثاني تحدده هيأته وشكله الأيدوس أما الأمر الثالث فيبقى طي النسيان.

"La choisité de la chose demeure en retrait, oublié"[2]

إن ما يجعل الشيء شيئا ينسينا في وجوده، وهذا الأخير هو الذي لا يظهر في الشيء على الإطلاق ولا يكون موضوع تساؤل رغم أنه بدوره شيء.

ترى ما هو هذا الشيء الذي لم يظهر دوما وأبدا في الشيء؟ إن الأشياء لفي قرب عميق منا ومع ذلك لا نحسها في قربها وشيئيتها ولا ندرك معناها.

أيمكن للعلم أن يكشف لنا هذا السر؟ العلم يحلل الشيء إلى عناصره ويجعل منها موضوعا ويبحث في موضوعيتها وتفاعلاتها. فالجرة اسطقساة وفراغها غازات وامتلاؤها كيميائيات..

وإذن، ربما يمكن للغة كشف جانب من هذا الأمر، لكن لا باعتبارها تشقيقا للألفاظ فقط إنما باعتبارها تفاعلات لذات الملفوظات والإنسان هو الذي غالبا ما ينسى ذلك.

---

(1) M. Heidegger, qu'est ce qu'une chose Gallimard 1971.

(2) M. Heidegger, Essais et conférences idem.

إن كلمة res الرومانية respublica كانت في البداية تعني ما يهم الإنسان، الحالة cas causa بمعنى والحالة هاته لا بمعنى السبب. ومنها جاءت كلمة (cosa) cosa nostra و chose الفرنسية. في الانجليزية تستعمل كلمة thing وفي الألمانية هناك لفظة.das ding ليس المهم هنا هو رصد التاريخ السيميائي للكلمة إنما الأهم حسب هايدجر هو كيف عاش الناس تجربتهم مع كلماتهم. فالرومان مثلا لم يفكروا ولم يعيشوا تجربتهم في علاقتها بالوجود أي في وجودها إلا بعد قبولهم للفلسفة اليونانية فتحولت كلمة res إلى cas وهذه الأخيرة هي الترجمة لكلمة "أون" اليونانية والتي تعني الشيء الآتي والذي يمكن أن يأتي مع حضوره Pro-venant ومع ذلك فالمعنى الذي يبحث عنه هايدجر يوجد في المعنى القديم لكلمة thing وهو "التجميع" .(rassembler)

وإذن إضافة إلى القرب فالشيء شيء لأنه يجمع عدة أشياء بها تكون شيئا حاضرا آتيا في حضوره يقدم نفسه كشيء.

لكن أين تبدأ وأين تنتهي صلة كلمة "شيء" العربية بمقابلاتها الهند وأوروبية واللاتينية تلك؟

ورد في لسان العرب[1] أن الشيء معلوم. وهو يقع على كل ما أخبر عنه حسب سيبويه. والجمع أشياء. وفي التنزيل العزيز ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: 101). وقال الفراء والأخفش أصل أشياء أفعلاء وكانت في الأصل أشيئاء فاجتمعت همزتان بينهما ألف فحذفت الهمزة الأولى. وتصغير الشيء شيىء وشييء بكسر الشين وضمها. وتصغير اشياء أشياء. قال الأصمعي إذا قال لك الرجل: ما أردت؟ قلت: لا شيئا. وإذا قال لك: لم فعلت ذلك؟ قلت: للا شيء. وإذا قال لك: ما أمرك؟ قلت: لا شيء. والمشيأ: المختلف الخلق أي القبيح. ويا شيء كلمة يتعجب لها. يقال: يا فيء مالي، ويا شيء مالي ويا هيئ مالي للأسف والحزن...

الملاحظ، إضافة إلى تعدد دلالات لفظة شيء أن الاهتمام بها لم يتعد جانبها الشكلي، من وزن وقلب وتصغير وتنوين وإعراب. وهو الجانب الذي حذق فيه الفراء والأخفش.

---

[1] إبن منظور لسان العرب، دار صادر بيروت 1990، الجزء 1 ص ص 104/107.

والمازني وسيبويه، ولم نعرف البعد الفلسفي إلا حينما حدده الفارابي بالشكل الذي ذكرنا في بداية هذا القول: فالشيء كل ما له ماهية وهو أعم من الوجود إلخ... وإذن علاقتنا بماهية الكلمات اغتنت مثلما اغتنى الرومان حين انفتحوا على لغة الإغريق، فأضحت كلمة شيء الفارغة تفيد تلك الإفادات كالقرب والتجميع والتجسيد. وتبدو كلمة شيء من حيث الاشتقاق والبناء قلبا لكلمة أيس التي تعني حالة الكينونة والوجد. قال الخليل: إن معنى لا أيس أي لا وجد: شيء ولا شيء.

لنعد إلى القرب ونتساءل ما هو القرب؟ سؤال نقصد به ما هو وجود القرب؟ أي ما القرب في قربه؟ إذا كانت ماهية الجمع هي التجميع، فماهية القرب هي التقريب، تقريب ما هو بعيد بتجميعه:

" la proximité regène dans le rapprochement, en tant qu'elle est le rassemblement dû à la chose"[1]

والمقصود بالتجميع هنا هو تجميع العناصر الأولى البسيطة: الأرض (التراب) السماء (الهواء) الله (المبدأ) والأموات (arche). الشيء يجمع رباعية هذه العناصر والعنصر الرابع يشير إلى الموت باعتبارها سفينة لا شيء (La mort est l'arche de rien) سفينة تأوي في جوفها وجود الموجود، مأوى الوجود ونسيانه.

الشيء إذن هو تجميع للعالم ولعناصره الأربعة، وهو تقريب هذه العناصر فيما بينها إلى حد إحداث تقارب يضمها فيما بينها فيحدث الوجود، إن أصغر جزء في هذا العالم هو الشيء.

لكن مرة أخرى ومن جهة أخرى ما هو الشيء؟ إنه سؤال من الأسئلة الأساسية في ميتافيزيقا هايدجر[2]، فالفلسفة وحدها ومعها الشعر طبعا هما اللذان يقدران على وضع هذا السؤال في موضعه، يمكن للعلم أن يسأل نحو الشيء وأن يتوجه إليه رأسا أن يختبره أو يستنبطه لكن يبقى سؤال العلم هو هو من البداية حتى النهاية.

الفلسفة والشعر يغيران من مستويات السؤال إلى حد الدوران، ولا يمكنهما مساءلة الشيء والتفكير فيه مباشرة وبدون مقدمات.

---

(1) M. Heidegger, idem. p 211
(2) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique. Gallimard 1967.

من مقدمات السؤال الفلسفي والشعري التساؤل عن ماهية الفكر؟ كيف نتوجه على مستوى الفكر؟[1]. في رده على الطالب الشاب بوخنر Buchner يتعرض هايدجر لذات التساؤل: من أين ينهل الفكر (فكر الوجود) توجهه؟ وفي نفس السياق عولجت هذه الإشكالية في محاضرة تحت عنوان ما معنى التفكير؟ كما نعثر على نفس العنوان في كتاب مستقل لهايدجر تحت عنوان ما الذي ننعته بالتفكير؟ فضلا عن تجربة الفكر في (Question III) ونهاية الفلسفة ومهمة التفكير والفينومنولوجيا وفكر الوجود... إلخ.

إن هايدجر لا يقصد بالشيء التمثل البسيط لشيء ما أمامنا، وحتى عندما يأخذ مثال الجرة فهو لا يبقى عند حدود الشيء ولا يماثل بين الوجود والواقع والواقعي، كما لا يقابل الوجود بما لن يوجد أو بما لم يوجد بعد، فالوجود لدى هايدجر يشمل هذين المفهومين المتقابلين (الموجود واللاموجود / الشيء واللاشيء) في لجة واحدة.

والتفكير في الوجود لا يعني تمثله أي تكرار الإحساس به عن قرب فقط re-pré-senter بل يعني الاستجابة لنداء وجود الوجود، والاستجابة تولد في النداء وتتحرر نحوه، الاستجابة هي التنحي من أمام النداء لولوج اللغة.

فما انكشف من الوجود (الفزيس، اللوغوس، الحقيقة) وما لم ينكشف (نسيان الوجود) ينتمي إلى نداء الوجود والاستجابة لهذا النداء لا تتم إلا في ضرب من الخشوع recueillement وضرب من الإنصات. وفي هذين النوعين من الاستجابة تكثر المنزلقات. فهذا الفكر لا يمكن تبريره كما هو الأمر في الرياضيات لكن يمكن الانصياع إليه كما ننحدر انصياعا في درب من الدروب.

الوجود يتكلم معنا وفي كلامه هناك يوجد ما يجب الانتباه إليه، وإذا أغفلناه لسبب ما: (التنقية) ضاع منا. ندرك الموجودات ونغفل الوجود، ننتبه للجرة ونغفل الشيء. في هذا الإطار لا يمكن تقديم الخريطة التي توجه الفكر ولكن يمكن الحديث عن المسالك والدروب، عن المتاهات التي تتطلب المشي والصبر، ولربما في يوم ما سنعثر على الجواب كما نعثر على المسار فيما يبدو اعتباطيا وفوضى. للسير في مثل هذه المسارات لابد من إتقان فن المشي، ذلك أنه لا

[1] Emmanuel KANT. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Flammarion 1991. CF p 55 passim.

يمكننا أن نتمرن على السير بدون هذا الفن. إن المكوث على الدرب داخل الحيرة الجميلة وبإخلاص رغم التيه، هو امتلاك حرفة الفكر(1).

ترى ما معنى التفكير، وما علاقته بالشيء واللاشيء؟

لا ندرك معنى التفكير إلا حين نفكر وحين نكون على استعداد لذلك، ومادام الإنسان مالكا للعقل فهو أهل لممارسة التفكير إلا أنه لا يستطيع التفكير أو الأصح لا يستطيع التفكير إلا فيما يرغب فيه فيما يستجيب لنا وله فيما نستجمعه في ذاكرتنا فيما يسميه هايدجر "النقطة الحرجة، point critique" نقطة تدعونا إلى التفكير إلا أنها لا تبدو إلا في كوننا لا نفكر أو لم نصل بعد إلى موضوع (شيء) التفكير، أو أن موضوع التفكير لم يكشف لنا بعد عن ذاته. إن نوع التفكير الذي يتحدث عنه هايدجر لا علاقة له بالعلم فهذا الأخير حسبه "لا يفكر" لكن لا تقوم له قائمة إلا بالفكر، بهذا النوع من الفكر الذي يترك الشيء يظهر بذاته وهو يميل إلى الضمور.

" Quand une chose ne se manifeste que pour autant qu'elle apparaît d'elle-même en même temps qu'elle reste dans l'ombre"(2)

الفكر والتفكير هو لعبة الظهور والضمور وهي بمعنى من المعاني نفس لعبة الحضور والغياب حضور العلامة وغيابها.

فما الذي يدفع الإنسان إلى التفكير؟ إنه ذلك الحرج "أي" وجود الفكر وخاصية الفكر الأساس هي النظر Le percevoir وملكة هذا الإدراك هي العقل. يستعمل هايدجر هذه المرة لفظة "نوين" بدل "لوغوس" وهي تعني "ملاحظة حضور شيء ما، وأخذه بعين الاعتبار وقبوله كشيء حاضر، وهذا ما تجسده قولة بارمنيدس:

" Mais une même chose est le percevoir et aussi ce pourquoi la perception est, car sans l'être de l'étant dans lequel il (le percevoir) réside en tant que chose dite tu ne trouveras pas le percevoir".

فالفكر حسب بارمنيدس يمتح ماهيته من وجود الوجود من ماهية وجود الموجود.. والمقصود هو حضور الحاضر. فما يدركه الفكر حين يفكر هو الحاضر في حضوره، الفكر هو

(1) M. Heidegger, Essais et Conférences idem p 233.
(2) M. Heidegger, idem p 157.

إحضار الحاضر في حضوره، وإذن هو تمثل للشيء الحاضر، ومشروعية هذا التصور تعود إلى التقليد الغربي الذي يعتبر الوجود هو الحضور (ديريدا).

أيمكن للفكر والحالة هاته أن يفكر في "لا شيء"؟ في الغياب؟ في العدم؟ يمكننا الانطلاق من جملتين أنطولوجيتين مختلفتين لمقاربة هذا التساؤل وهما: "لا شيء من لا شيء" و"تأسيس الأيسات عن ليس". وعليه يمكن أن نتساءل مع هايدجر: لماذا إذن هناك الموجود وليس هناك بالأحرى لا شيء؟

" Pourquoi donc y a - t-il l'étant et non pas plutôt rien?" (1)

يعتبر هايدجر هذا السؤال سؤالا أساسيا في الميتافيزيقا فهو السؤال الأول لا من حيث المرتبة فقط بل ومن حيث أنه الأوسع والأفسح ومن حيث أنه الأعمق والأعرق، سؤال لا يحده حد ولا يثنيه شيء ويجوز فرقه إلى شطرين:

"لماذا إذن هناك الشيء الموجود" و"ليس هناك بالأحرى لا شيء". يبدو هذا الشطر الأخير بدون معنى فالسؤال عن لا شيء هو سؤال عن العدم ومن يتحدث عن العدم لا يعرف ما يفعل أو يجعل من لا شيء شيئا وهذا محال يمس القول والمنطق معا (logos). إن الحديث عن العدم يبدو حتى في الفلسفة حديث فاقد للمعنى حديث يشوش على الفكر والبناء ويرتمي في أحضان العدمية. فهل الحري بنا إلغاء هذا التساؤل حول العدم والإبقاء على الشطر الأول منه؟ الإلغاء نفسه لا يخلو من إعدام وإتلاف؟ لذا لم يفكر التقليد الفلسفي القيام بهذا الفعل، خاصة وأن العدم يمكنه أن يكون هو أساس الوجود. بهذا الاحتمال بدأت الفلسفة عظمتها وبه ستنهي ذات العظمة. فالأنطولوجيا لا معنى لها بدون هكذا سؤال، إلا أن القلق أمام "لا شيء" يتحكم فيه في نظر هايدجر سوء تفاهم عميق وهذا الأخير يعود إلى نسيان الوجود فكيف ننسى الوجود؟ إن المنطق حين يتشبث بآلياته وهذه الأخيرة حين تعتمد على مبدأ عدم التناقض كمبدإ لا يمكن خرقه وتجاوزه يجبسنا في نظرة علمية راسمة للحدود لا تتقدم ولا تدعنا نتقدم. إن التساؤل حول العدم يتجاوز هذه الحدود، وحده الشعر مرة أخرى يمكنه أن ينافس الفلسفة في مقاربة هذا الموضوع. ذلك لأنه يملك القدرة على فتح الآفاق الشاسعة وعلى مساءلة الموجودات وكأنها وجدت لأول مرة "لماذا إذن هناك الموجود؟" إنه جزء السؤال الموجه إلى هذا

(1) M. Heidegger, Introduction … idem.

الشيء المعطى لنا، الموجود أمامنا لكن هدف سؤالنا هو البحث عن أساس الوجود، عن شيء آخر أكبر منه هو مؤسسه. إلا أن سؤالنا في الواقع لا يتوجه إلى الموجودات برمتها باعتبارها الأساس بل يتوجه وانطلاقا من الشطر الثاني "وليس هناك بالأحرى لا شيء" إلى أساس آخر خارج كل الموجودات. هذا الأساس وضع موضع تساؤل لماذا لا يكون لا شيء أي هل يمكن أن يكون لا شيء؟ بين الشيء واللاشيء يوجد الشيء هنا وهذا الأخير شيء من جهة ولا شيء من جهة أخرى أي من جهة إمكانية لا تشييئية، لكن ما هو الاختلاف الحاصل بين الموجود والوجود عند هايدجر؟ الموجود هو ما يحيط بنا نلمسه ونعايشه لكن الوجود هو شيء لا يبدو لنا ظاهرا قائما هو وجود الموجود دائماننساه في الموجود لأنه رغم وجوده فيه فهو لا يظهر. إن الوجود (الشيء) بهذا المعنى تقريبا لا شيء (عدم) هنا يستشهد هايدجر بنيتشه ويحور من صياغة السؤال. فنيتشه وبصدد تعليقه على دلالة "الوجود" يقول: "الوجود كلمة فارغة، بخار، ريح.... ذلك أن المفاهيم الأكثر تجريدا "مثل الوجود" ما هي إلا الدخان الأخير لواقع يتبخر" فالوجود خطأ (غلط) كانت له القدرة الفائقة على الإقناع. فهل نيتشه على صواب؟ هل الوجود كلمة فارغة؟ لا شيء؟ أم أن الغرب (ألمانيا على الخصوص) وبفعل عدة أسباب باتت خارج الوجود ودون علم منه؟ أي أصبحت في انحطاط الوجود. هكذا يتحول السؤال حول فراغ مفهوم الوجود إلى سؤال آخر: "هل الوجود لفظة فارغة ودلالتها بخار أم هو القدر الروحي للغرب؟ هل الكلمة تحمل معناها أم لا تحمله؟ هل الإنسان هو المسؤول عن دلالتها واختلافاتها؟ عن فراغها وامتلائها...؟ يبدو أن الشعب الميتافيزيقي هو الذي يخلق هذا الصدى في كلمة وجود وإذن التساؤل حول الوجود كان طي السؤال الذي انطلقنا منه" لماذا إذن هناك الموجود وليس بالأحرى لا شيء؟ إن هذا التساؤل لا يخلو من تاريخية وبعده التاريخي يرتبط بالتساؤل عن مصير العالم عن منبعه ومساره. يبدو أن العالم الآن يعاني من ظلام عارم ملامحه هي: هروب الآلهة وسقوط الأصنام وتخريب العالم و احتقار الإنسان وسيادة الرداءة.

لاشيء يعود إلى السوفسطائيين حسب أفلاطون "Me eon" لا وجود باللغة الإغريقية. إلا أنه لا يفيد إقصاء الوجود أو حرمانه من الوجود وإبقاءه في العدم. اللاشيء إذن هو هذه الأوهام التي يخفيها ويظهرها السوفسطائيون، إنه مكان أو حيز لكنه خال من الوجود. إنه فراغ يوجد بين العدم وبين المكان الفارغ "Chora" (أفلاطون، طيماووس). لكن كيف يمكننا أن

نسكن هذا المكان الذي يبدو غير قابل للإحتواء؟ إذا كان العلم يهتم بما هو موجود فإن القلق أوالضجر هو الذي يمكنه أن يحس بالفراغ، بلاشيء. ففي هذه الحالة ينزلق الموجود والوجود ككل نحو هاوية محرومة من كل شيء. وبهذا ندرك معنى أن يكون الإنسان راعيا أو حارسا للوجود.

وإذن فحديثنا عن وجهة التفكير الآن، ما هي ماهية التفكير؟ وإلى أين يتجه؟ والحديث عن الشيء (لماذا هناك الموجود؟) والحديث عن لاشيء (وليس لا شيء؟) يتم في مرحلة تاريخية ملامحها البارزة هي هذه التي حددها هايدجر، مع تعديل محوري ألا وهو أننا نحن من يعاني أشر وأشد المعاناة من هذه الوضعية التاريخية المتردية وليست ألمانيا، نحن من تضعنا أمريكا وأوروبا بما فيها روسيا بين فكين ضاريين لا يمكن الانفكاك منها إلا بضرب من المقاومة الفلسفية ضمن مقاومات أخرى.

مدخل هذه المقاومة هو الوقوف عند البلاغة باعتبارها تعبيرا عن الواقع المحيط بنا من جهة، وباعتبارها اختصارا تواصليا للمسافة التي تفصلنا عن الآخر من جهة أخرى. يبدو أننا قد انتقلنا من بلاغة فارغة إلى أخرى ممتلئة، من إصدار النعوت (العلوج) إلى التحليل السياسي الهادئ ونحن في حاجة إلى تحليل فلسفي هادئ بالتالي. أن نعيد البحث في أسسنا البلاغية ومنطلقاتنا المتعددة معناه أن ننصت إلى كلماتنا وأن نعي / ش دلالاتها البدئية والجارية التي من خلالها ندرك الأشياء ونستطيع أن نتحدث عن لا شيء.

هكذا فالاختلاف داخل البلاغات واللغات الهندوأوروبية وكذا اللاتينية هو اختلاف الفروع والروافد لا اختلاف الأصل أما اختلافنا مع هذه اللغات وبلاغتها فهو اختلاف جذري، اختلاف لا يسمح لنا بإدراك العالم بنفس البارادیغمات.

إنه اختلاف يقربنا (القرب) من آخرنا التاريخي الذي بات عدوا لذوذا، الذي أخذ منا مسافة بعد. لا تجمعنا به الآن سوى الحرب والمقاومة، رغم أن انتسابنا اللغوي قريب جدا فبين العربية والعبرية مسافة إبدال ونتحرك جميعا من اليمين إلى الشمال كتابة وتجمعنا قرابة العمومة تاريخيا وتلمنا جغرافيا واحدة....فهل تبدلت قوة هذه الأسس بقوة أخرى؟ هذه

الأسس التاريخية مهما قيل ويقال عن قوة ماضيها وتلاشيها، فهي مازالت حاضرة ثابتة لا يمكن رفضها ولا نكرانها ولا تجاهلها، فالشيعة مثلا شكلوا طيلة تاريخ الإسلام مقموع

ومكبوت هذا التاريخ... وحين تشبثوا بثوابت شرعيتهم وسلطتهم إلى يومنا هذا ها هم يتقدمون قمة المقاومة وعلى الصعيد العالمي وليس فقط المحلي، ليس التشبث بالرأي والاعتقاد هو الذي يفرض الأمر الواقع بل التشبث بواقع الأمر و بواقعيته هو الذي يصنع التاريخ الحاضر الغائب في آن واحد وبالتالي يصنع مراجع يمكن الرجوع إليها في كل المنعطفات الكبرى في المواجهة أردنا ذلك أم لم نرده، مفروض علينا الدخول في العولمة والحداثة رغم أنفسنا، علينا مواجهة القطب الواحد، المتعدد في الواقع، لكن ضمن أية شروط إن كانت هناك شروط؟ أهي شروط المؤمن القوى بقضيته أم شروط المؤمن الضعيف؟

إن القوة النووية والقوة التقنية والقوة الإعلامية والوسائطية هي التي يجب ترجمتها إلى قوة الاختلاف الأنطولوجي الذي يفرقنا ويميزنا عن الآخر، ولا يمكن تحقيق هذه الترجمة إلا بالخروج من الرداءة التي تلفنا. والرداءة هي هذا التلكؤ اللساني الذي يعتري هذا الخطيب أو ذاك الحاجج حين يفاوض أو يتحدث ويتحول إلى ملاسنة فارغة. وهي هذا الانزياح بين امتلاك قوة المال وعدم القدرة على المقاومة به، وهي هذا النفاق المتردد بين الارتماء في أحضان العولمة (الحداثة) بوجه والدعوة للأصولية الواهبة لصور الماضي بوجه آخر... والرداءة هي احتباس الميتوس وتيبسه في صدر كان مليئا بالعز والفخر والمروءة سابقا، وبات فارغا بئيسا حاليا.

مرد هذه الرداءة هو التأويل المغلوط لمواطن القوة لدى الأمة والفهم الفاسد لمفهوم التحالف والتقدير الناقص لموازين القوى على الصعيد العالمي..

بكلمة مرد الرداءة هو هروب المثل وطغيان الأوهام، لقد خلت سماؤنا بما كان يملؤها من طموح واطمئنان والتفت علينا أوهام الاستكانة والخذلان، فلم نعد نولي الأشياء أهميتها.... وأضحى الوجود مفهوما فارغا بعد أن ظل غائبا وأمسينا بدون سند ميتافيزيقي يميزنا عن غيرنا وبدون سقف مفاهيمي يضمن لغتنا ويضمن استقامتنا مع الأشياء. وإذن الشيء لفظ مقلوب من الأيس.

من المشاكل الإنسانية يمكنها أن تفكر

في البؤس
أو
"البأساء النعماء"

"إن أبشع بؤس لهو ذكرى سعيدة في أيام أليمة "

دانتي

لماذا يطل علينا البؤس دائما من خلال ما ليس هو؟ في غفلة من وعينا وحضورنا ويقظتنا؟ لم هو آني يتم في الحال ثم بعد ذلك يختفي ليظهر في شكل حنين أو ذكرى أو سعادة؟ لماذا يتوارى هكذا؟ هل طبيعته تكمن في هده التورية؟ ما هو البؤس؟ وما الذي يجعل منه بؤسا وبأسا؟ وما الفرق بين البائس والبئيس؟ أيمكن تكثيف مظاهر البؤس الملتبسة والمتعددة في خطاب فلسفي أنطولوجي؟ ما السبيل إلى رفع وتيرة البؤس السيميائية إلى وتيرة المفهوم الفلسفي المجرد حيث تتسع العبارة وتضيق الدلالة وتتدقق. أليست المأساة هي البؤس زائد الزمن؟ وفي هذه الحالة ألا يغدو أفق البؤس بأسا في الإبداع جراء المعاناة والتحدي والضياع والتيهان؟..

جاء في لسان العرب لابن منظور[1] البؤس هو الشدة والفقر. بئس الرجل يبأس بؤسا وبأسا وبئيسا إذا افتقر واشتدت حاجته فهو بائس: أي فقير. تبأس يد الرجل تعني الخنوع والفقر. بؤس ابن سمية! كأنه ترحم له من الشدة التي يقع فيها. كان يكره البؤس والتباؤس ويجوز القول التبؤس أي الفقر والبكاء على الفقر. يقال في السراء والضراء ويقال أيضا في البأساء والضراء. أي في الجوع والأموال والأنفس. والبائس المبتلي. وهي من الألفاظ المترحم بها كالمسكين. البائس رجل به بلية أو عدم يرحم لما به. يقال بوسا وتوسا وجوسا بمعنى واحد.

(1) إبن منظور لسان العربدار صادر بيروت المجلد السادس ط.الأولى ص ص:20/ 23

والبؤس خلاف النعمى. بئس خلاف نعم. لا تبتئس أي لا تحزن. المبتئس، الحزين الكاره. البؤوس الظاهر البؤس. والأبؤس جمع بؤس وبأس والبأساء حسب الليث اسم للحرب، والمشقة والضرب. والبأس العذاب والشدة. البأس مع الشدة هو الخوف لا بأس عليك لا خوف عليك، رجل بئيس شجاع.

وإذن تتراوح معاني البؤس بين الشدة والعذاب والفقر والحاجة والشجاعة والترحم والحزن والبكاء على ضيق الحال والابتلاء والخوف...البئيس هو الشجاع الشديد القاسي الباسل، والبائس هو الفقير المحتاج الحزين البكاء المبتلي.. هده الثنائية تسمح للبأس أن يؤول في توريته إلى الكلمات الأضداد. تلك التي تقول الشيء وضده وإن لم يكن فمختلفة. من هنا التباس اللغة. ذلك الالتباس الجميل الذي يولد التوتر والقلق، ويترك السائل المتأمل في حالة من البؤس والحاجة والحزن. بؤس يقع في الكلمة وفي الجملة والعبارة: حين تختلف المشاعر وتتخلف عن اللغة. أو حين لا توجد العبارة التي يمكنها أن تعبر عن تلك المشاعر أو حين توجد لكنها لا تطابق ذات المشاعر فتتشتت وتؤجل إلى حين. هدا الاختلاف اللغوي والسيميائي هو جوهر البؤس. فالبؤس هو هدا التأجيل بين مايقدم لك وما تدركه كحقيقة، بين صدق النوايا وكذب الأحداث بين مظاهر الغنى ومظهر الفقر! هذه هي بنية البؤس اللغوي المسمى عند جان فرانسوا ليوطار بالمختلف (le différend) والذي يتحكم في بؤس الفلسفة: « le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose doit pouvoir être mise en phrase ne peut pas l'être encore. »[1]

فالبؤس هو إذن هذه الحالة المترددة وهذه اللحظة اللغوية حيث لا يمكن صياغة أي شيء أو شعور في جملة كان بإمكانه أن يكون مصاغا فيها. يبرز بؤس اللغة حين تفتقر للمفردات والكلمات والمحسنات؛ حين تتسطح اللغة، وبؤس المعنى لا يكمن فقط في عبثيته سواء كان معنى زائدا وفائضا أو كان معنى ناقصا محتاجا إنما يوجد في تحوله إلى لا معنى، أي إلى صدى المعنى وتكراره وتضاده. البؤس إذن هو استلاب الإنسان على مستوى العلامة؛ ففي الوقت الذي نعتقد فيه أن الإنسان يتحكم فيها ويحكمها يلف نفسه عبدا لها خاضعا لسلطتها. العلامة

(1) ج ف ليوطار بؤس الفلسفة غاليلي 2000.أنظر مقدمة دولوريس ليوطار

هي المسخ البشع[1] لبؤس الإنسان من هذه الناحية. ولكن بدون العلاقة لا معنى لإنسان ولا للبؤس. فالعلامة هي التي أخرجت الإنسان من بأس الطبيعة إلى بؤس الثقافة.

في هذه الدائرة الهيرمنوطيقية نتدافع من العمومي إلى أحضان الخصوصي وعكسيا. ذلك لأن الذات التي تسعى إلى الفهم هي "أنا" أي كلمة في ذاتها مثلها مثل "الأنا الأخرى" التي تريد فهمها. فهي تعيد بناء الكلية بالعبارة الخصوصية وتبني هذه الأخيرة بالعبارة العمومية. فالفهم إذن تركيبي وتحليلي استقرائي واستنباطي. إذا كان الشرح لا يليق إلا بالعلم فالفهم والتملك يليق بالفلسفة لأن الفهم تشارك وتضامن حتى ولو كان في البؤس[2].

كالتضامن والتشارك الذي يحصل على مستوى الكتابة الأدبية.

بـؤس الأدب:

الأدب هو ما كتبه الأديب محمد شكري وما نقله بأسلوبية نادرة جان جنيه وما أدبه وشذبه أحمد المديني من خيالاته وواقعيته، وما خطه دوستويفسكي في بياض لياليه وعزلتها وما صاغه الأدباء الأجلاء من بديع الكلام ورفيع الخيال وبليغ المثال، كأبي حيان التوحيدي مثلا.

لا يعد، الخبز الحافي[3] لمحمد شكري كتابا بائسا ولا هو يتمحور حول البؤس رغم كل ما عاناه صاحبه. بل على العكس من ذلك هو كتاب مفعم بالحياة وحبها "إنـي لا أملك سوى الحياة التي عشتها والحياة التي لم أعشها بعد" وهو رقص على حبال المخاطرة نشدانا للحياة "إنه وثيقة حقيقية عن اليأس الإنساني تستأثر بالنفس". لذا لم ترد كلمة بائس في الكتاب إلا خمس مرات وفي سياقات متباينة. كحديثه عن بؤس أقرانه (ص15) ووصفه لمدن الشمال (ص54) ولأناس آخرين (ص110) لكن حتى وهو في هذا البؤس يتحدث عنه مقرونا بروعة الحب (ص146). وتبدو له طفولته من خلاله جميلة (ص139) ويرتاح حين يبتلع الليل البؤس (ص204) كما هو مرتاح الآن في برزخه.

---

(1) رولان بارت، الدرس منشورات سوي 1978

(2) كارل أوطو آبل الشرح والفهم، ترجمة سيلفي موزير مركز العلوم الانسانية، 2000

(3) محمد شكري، الخبز الحافي، الفنك، 2007

١

لقد حول محمد شكري البؤس إلى بأس أدبي شديد وجعل منه منبعا لإلهامه الحديث عن بؤسه بلغة الحياة وحوله إلى سبب كافي للإبداع. قد تكون الترجمة سببا في الانتقال من بؤس المحلية إلى فضاءات العالمية، لكنها لم تكن السبب الكافي والوحيد. فجذور الحياة البئيسة التي ولدت لدى شكري قيما كالتحدي والاعتماد على النفس والمروءة هي العلة في إبداعية هذا المبدع؛ والموضوعات البائسة كالتشرد والماخور والسرقة والجوع هي الموضوعات التي أدبها هذا أديب واندمج فيها إلى حد الخبل. ثم بإرادة في الحياة تجاوز تلك التجربة واندلق من جديد في حياة سعيدة لا يمكن أن تعبر عنها إلا تلك الفاتنة التي جاءت كملاك إلى طنجة من هولندا أو بلجيكا لترى عن قرب كيف يتحول البؤس والشقاء إلى بأس وسعادة.

مثله مثل م. شكري، عاش جون جونيه وحيدا ومات وحيدا. القديس جوني كما وصفه سارتر[1] عرف كل أنواع البؤس في طفولته. عانى من كل أشكال التهميش والإقصاء؛ لكنه، استطاع أن يسمو ببؤسه إلى شموخ الأدب. بين البؤس والبأس مسافة حياة مضطربة؛ عاش فيها جزءا بهيا في شمال المغرب: طنجة، والعرائش حيث ترقد روحه في عليائها قبالة البحر. قبل هذه الاستراحة المستدامة "انبثق هذا الطفل من العدم، لا يملك شيئا وهو لاشيء تقريبا وجوده يملك ماهية اللاوجود..." (سارتر) يشبه أولئك البؤساء "المؤولين الكبار" ضحايا المؤامرة، أو ضحايا الهلوسة والإستيهام. "لم ينبثق بعد من بطن أمه فوجد كل أسرة سجون أوربا مهيئة له..." (سارتر) "لسبب بسيط هو أنه في عمق وعيه كان يسمع أصوات صماء كأصوات وحش يسبر أغوار نفق ليصل إليه ويلتهمه. هذا الوحش الآخر؛ هو عينه ومع ذلك لم يسبق له أن رآه" (سارتر). هذا هو بؤس جون جيني ذلك الذي يأخذ صفة الشر والألم شر ممزوج بالألم؛ أو ألم خالطه الشر؛ فأضحى في وضعية ميؤوس منها؛ لكن حتى وهو في أبئس الأوضاع؛ مثله مثل م. شكري؛ كان مؤمنا بشكل بديهي بأن هناك دوما مخرجا ما. فيما بعد حين كتب "الخادمات" وكتب الحراسة المشددة "وكتب" مذكرات لص". اتضح بأن "العبقرية ليست موهبة فقط إنما هي المخرج [الجميل]) الذي نخترعه في أقصى حالات اليأس [والبؤس]." (سارتر). والدليل على ذلك، تعامله مع اللغة أو الجملة الإبداعية "بحركة جمالية" يأخذ فيها الموضوع (sujet) من نسق "البؤس" ومحموله أو صفته من نسق "باذخ" (luxe): كقوله: "خوف نبيل"، وتشبيهه للسجن

(1) ج ب سارتر، القديس جونيه، غاليمار 1952

بالقصر" وتنميق الممارسة الشاذة.. واعتبار الكبرياء نور بـه يحـول ignoble إلى noble إلخ... ذات التعامل الذي سيجعل منه شاعرا يقرض المشاعر الرقيقة الإنسانية من أفضية لا إنسانية التية؛ هو الحالم الذي أصبح يثق في قوة الكلمات واحتلالها محل الأشياء.

قمة البؤس الأدبي؛ أو ما سماه خوان غويتيسلو "البؤس الأكبر"[1]، لدى أحمد المديني ولدى كل كاتب يحترم نفسه (روجي لابورت مثلا أو رامبو) هو أن يبوح بغير قليل من المرارة قائلا: "أريد أن أنتهي من هذا كله، فما فائدة الكتابة عند أمة ولـدت بكتاب معجـز لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، واختفت عندها في النهاية قيمة الكتاب"[2]. جوار "هذا" يمكن أن نضع دون أن نخشى لائمة لائم كلمة [بؤس]: "أريد أن أنتهي من هذا [البؤس] كله..."!! تحدى نفسك وتغذى بوهمك وإن لم يهتموا بقولك؛ وإن ركبوا أجنحة بكلماتك وحلقوا في سماء أحلامك. فهنيئا لك بأوهامك وحمقك وغرورك". بؤس "رجال ظهر المهراز" يكمن في تلك الاندفاعات التي كان يجسدها الزعيم مثلا في تردده على مبنى الطالبات "هو المتظاهر دوما بالورع والكبرياء" وهو يقول في سلهامه: "هايدة" "هايدة" بصدد قرار حاسم كقرار الإضراب – أو في اعتبار التعليم كمهنة لا كاختيار مهنة بئيسة – "هل كل هذه المعارك الوهمية من أجل أن أعلم غدا حفنة من التلاميذ في أرض غبراء مثل خريبكة أو جمعة سحايم" كما يظهر في تعاسة جماعة اللاتوخ خاصة عندما تفرخ مسؤولين كبار فيما بعد. بؤس الكاتب الأديب والمبدع والمفكر هو اقتناعه بوجود كتاب كبير لا يمكن محاكاته، فتتحول كل الكتب إلى مفهوم "الكتاب من رمل" (بورخيس) كتاب يجمع بين علاماته signes وأثرها traces، كتاب حين يقرأ يمحى، يطاله النسيان وهو لا يقرأ إلا من خلال محوه: أمر حاكم رعاياه فتل حبل من رمل– فاحتاروا في أمرهم أمام الحاكم الذي لا يعصى له أمر..، وبعد مدة نطق أبله الحي البائس قائلا ليبدأ سيدنا الحاكم بأمر الله ونقلده نحن... ! – بؤس الكتابة أنها كانت دوما محتقرة؛ مهمشة؛ مغتصبة؛ بؤس الكاتب هو اعتقاده أن الكتابة، شأن الحلم، هي الوسيلة الوحيدة ربما، لمقاومة الزوال، ووقف اللامعنى" لكن "الكتابة هي الأمرة الناهية المارقة المارده المتمردة الشاخصة المحتجبة الشاردة السردانية اللحمية الرخوية الغضروفية السديمية الهلامية الطيفية الشجرية العاتية الجبارة الآتية الهارية المقتحمة.." (ص11.

---

(1) خوان غويتيسولو في الاستشراق الإسباني ترجمة كاظم جهاد الفنك.

(2) أحمد المديني، رجال ظهر المهراز، منشورات أ.المديني.2007.الرباط

هيا نلعب).قاطعته قائلة: "وإذن أنت كتبت لتتحدى الإعجاز والمعجزات..."في الواقع" لا أحد يعلم الكتابة ويعرفها. كل كاتب حتى أكبر الكتاب يكتب ليمسك في نصوصه ومن خلالها على شيء لا يعرف كتابته، أو على شيء لا يسمح لأي كان بكتابته. فالسرد والأبحاث المكتوبة كتبت انطلاقا من هذا البؤس." (دلوريس ليوطار). وأي بؤس هذا وأنت ترى قطا بدون عين، وتعرف كيف فقئت[1] عينه وأن ترى آخر في نفس الوقت وتدعو له بالسلامة وطول العمر وأن يعود الأول ليستعطفك ويرجوك بعين واحدة دون مواء وآخر ثالث بعين واحدة... يا إلهي!! منام قط لتيمد مسرحية حول قط حالم بعينين نائمتين في ليلة باذخة.. وd'un chat حديث ج.ف. ليوطار عن مالرو حين كان يسمى جورج أندري.. فالتبس الإسم على الجيستابو في تولوز سنة 1944 وأنقذه الالتباس من الحل النهائي. مجد مالرو وليس بؤسه هو الشرط الإنساني فهل تترجم كلمة شرط la condition humaine؟ يا للخيانة. بؤس الإنسان هو أن ينظر صدفة في المرآة ولا يتعرف على ذاته (جابيس) هل البؤس يهودي؟ هل بؤس اليهودي واضطهاده حجة ضد الطوفان العربي واللامبالاة الشرقية؟ لقد دافع مالروعن الصهيونية وهو يعتقد اليهودية إبان تأميم قناة السويس؟ وفي دفاعه هذا المحشر قط في حنجرته. هل نسمع صوتنا بحنجرتنا أم بآذاننا؟ "وتموء كقطط مالروفي/ نبضي وسمع جسدي"[2] (un chat qui miaule dans notre gorge). تطابق كلمتان في لغتين مختلفتين.. وهناك كلمات أخرى بكل تأكيد تؤكد بأن اللغات ما هي في آخر الأمر حسب ديمقريطس سوى ذرات. العالم ذرات أي لغة، أبجدية؛ وحسب القبالية كتابة معادة ومكررة للتوراة، وحسب بورخيس العالم مكتبة وحسب غاليلي العالم كتاب لغته هي الرياضيات وحسب اللغة العربية كتاب يجب قراءته.. اللغة في العمق لا تتوجه لأحد ولا تقول شيئا. العالم لا شيء واللغة كذلك. الإمتاع والمؤانسة عمل أدبي جبار. باشر موضوعات شتى، من الأدب والفلسفة والمجون والنوادر والتفسير و الحيوانات والشعر والأخلاق واللغة...قال القفطي في وصفه "وهو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة

---

(1) يذكرنا الأمر بأوديب ملكا هل أصيب في عينه بعد أن أصيب في رجله؟ من هنا دلالة أوديب، أنظر لوحة الفنان فرنسيس بيكون. القط نفسه الذي أتحدث عنه به جرح وعطب بارز في رجله الخلفية هل نسميه أوديب القط المعطوب القط الأسود آلان بو. خمارة القط الأسود لنجيب محفوظ..

(2) الشاعر محمد بودويك من قصيدة إمرأة لا تحصى

في فنون العلم، فإنه خاض في كل بحر وغاص كل لجة وما أحسن ما رأيته على ظهر نسخته من كتاب الإمتاع بخط بعض أهل جزيرة صيقلية وهو: إبتدأ أبو حيان كتابه صوفيا وتوسطه محدثا وختمه سائلا ملخصاً وهو نفس الأمر الذي يؤكد عليه التوحيدي نفسه حين يقول "ولأنه آخر الكتاب ختمته برسالة وصلتها بكلام في خاص أمري".

أسلوب التوحيدي في هذا الكتاب أسلوب أدبي راق يحب الإزدواج ويطيل في البيان، ولكن أغمض أسلوبه حين تعرض للمسائل الفلسفية فإذا هو خرج عن هذه الموضوعات إلى الأدبية كوصفه لفقره وبؤسه أو وصفه للكرم وفوائده جرى قلمه وسال سيله وأجاد وأبدع.

يختتم الكتاب بثلاث رسائل. الأولى والثانية كتبتا إلى الوزير والثالثة كتبت إلى أبي الوفاء المهندس والذي كتب إليه أصلا هذا الكتاب. عنوان الرسالة الثالثة في "شكوى البؤس ورجاء المعونة". جاء فيها بعد السلام الإشارة إلى آخر الحديث وإلى ختم الرسالتين لما جرى ودار وإلى حسن الخدمة وبذل المجهود. وأفرد لشكواه فصلا يرجى فيه الخلاص من التكفف والإنقاد من لبس الفقر وقيد الضر وكفاية المؤونة والتخلص من الكسرة اليابسة الحافية والإبتعاد عن درب الحاجب ودرب الرواسين..وطلب ألف درهم زيادة على الاربعين الجارية للمشاركة في رأسمال بقال المحلة في درب الحاجب لبيع الدفاتر. وآخر القول: افعل ما ترى واصنع ما تستحسن وابلغ ما تهوى فليس والله منك بد وعلى عنك غنى.

والصبر عليك أهون من الصير عنك، لأن الصبر عنك مقرون باليأس والصبر عليك ربما يؤدي إلى رفع هذا الوسواس، والسلام لأهل السلام. هذه صراحة ما بعداها ولا قبلها صراحة وإذن البؤس هو الذي كان وراء الإمتاع والمؤانسة. من بؤس أبي حيان انبثقت كل تلك البحور وتلك اللجج. فهل جمع بحوره تلك جمعا لقضاء حاجة أم أنه يعلم كل ذلك العلم تكوينا وتأليفا؟ ثم لماذا لم تكن بضاعته تساوي كسرة خبز ولم هي نافعة لمن يبيعها ويشتريها بعد ممات مؤلفها؟ يا لبؤس الأدب.

بؤس الإيديولوجيا:

الإيديولوجيا برمتها بؤس: سواء كانت وعيا معكوسا أومغلوطا للواقع والممارسة أو كانت تبريرا لهما أو كانت اندماجا أو اندغاما لفئة ما بهويتها وانتمائها.. حتى الإيديولوجيا

الثورية تلك التي كانت ستحرر البشرية من بؤسها باتت بؤسا وغبنا فبؤسنا كالحباسنا في شرنقة اليوتوبيا وأفكارها، الضائعة على صعيد الوعي... استلاب البئيس هو ذلك الذي سار باكرا بمفرده على الشاطئ وترك آثار قدميه على الرمل وحين رجع أدراجه تساءل لمن هي هذه الآثار؟ (سارتر).

إن البؤس في اقترانه بالإيديولوجيا يأخذ معاني عدة. منها الكذب، والخرافة والافتراء والادعاء والعقم..

بؤس الإيديولوجيا[1] لكارل بوبر؛ هو كتاب في نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي. لا يسلم فيه بأن الإيديولوجيا تشكل تصورا للعالم أو تمثلا للوجود الإنساني فقط، بل يذهب بعيدا في اعتبارها تنبؤا أو نبوءة؛ ومن هنا بؤسها. نستشف ذلك من الإهداء الجريء لذكرى أولئك الذين سقطوا – وهم أعداد لا تحصى – ضحايا الاعتقاد الفاشي أو الشيوعي. اعتقاد يجزم بأن ثمة قوانين لا مهرب منها للقدر التاريخي، فالاعتقاد حسب بوبر بالمصير destin التاريخي مجرد خرافة ذلك لأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني بطريقة علمية عقلية.

ظاهريا لا يشير بوبر إلى "بؤس الفلسفة" لماركس؛ رغم ورود اسم هذا الأخير أكثر من مرة في بؤس الإيديولوجيا لا يخوض هذا الأخير في القضايا الاقتصادية ولا قضايا الاقتصاد السياسي؛ بقدر ما يخوض ويتأمل في قضايا الديالكتيك وموضوعات علم الاجتماع. لكن علاقة البؤسين لهما أكثر من وجه. الأول دلالتهما على الخرافة والكذب والعقم وما شابه ذلك، والثاني صلتهما بمفهوم الأدلوجة ذلك التصور الكلي الذي يلبس لباس العلم (الكذب) والثالث هو افتراء التاريخانية والدليل على أن البؤس افتراء والإيديولوجيات بهتان القضايا الخمس التالية:

1- يتأثر التاريخ الإنساني تأثرا قويا بنمو المعرفة الإنسانية.
2- لا يمكن لنا التنبؤ بالعلم أو بالعقل بكيفية نمو معارفنا العلمية.
3- إذن لا يمكننا التنبؤ بسير التاريخ الإنساني.
4- وبالتالي يجب رفض قيام تاريخ نظري، أي قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري كما لا يمكن قيام نظرية علمية في التطور التاريخي تكون أساس التنبؤ التاريخي.

---

(1) كارل بوبر بؤس الإيديولوجيا .ترجمة عبد الحميد صبري .دار الساقي.1992.

5- هكذا يمكن الجزم بخطأ المذهب التاريخي أي ببؤسه.

لابد، بعد كل هذا، أن يكون بـؤس الإيـديولوجيا كـامن في ادعائهـا وفي خـدعتها وفي كذبها وتزييفها للحقائق. وإذن لا تقوم الإيديولوجيا إلا في بؤسها. لكنها لا تدركـه في حينـه إلا بعد فوات الأوان. لقد كانت الإيديولوجيا دائما في حينها طوباوية جميلة تهيج الجماهير وتحملها على ما لا يطاق، ولنا في التاريخ العالمي العبرة من كل تجارب الشعوب "التي تعـبر عـن الـشعور بالانسياق نحو المستقبل بتأثير قـوى لا يمكـن مقاومتهـا" (بـوبر ص 162) التاريخانية هـي هـذه الطريقة في معالجة العلوم الاجتماعية التي تفترض أن التنبؤ التاريخي هـو غايتهـا الرئيـسة؛ كمـا تفترض إمكان الوصول إلى هـذه النهايـة بالكـشف عـن "القـوانين" أو "الاتجاهـات" أو "الأنمـاط" أو "الإيقاعات" التي يسير التطور التاريخي وفقها" (ص.13 بوبر). إنهـا أكـبر كذبـة عرفتهـا الإنـسانية وأكبر بؤس تشكل في هذا الشكل من الافتراء والإيماء والإيحاء.

لم تكن "فلسفة البـؤس" أو "نظـام التناقـضات الاقتـصادية" لـبرودون pierre Joseph Proudhon (1809/1865) تعتبر نفسها من هذا النوع من البؤس. فلقد كانـت تتـساءل في حينها عن ما معنى الملكية؟ وتحاول بناء علم "الاقتصاد السياسي" علـى أسـاس مفهـوم التنـاقض الهيجلي؛ لتحديد نوع من الاقتصاد ينبني على التقشف والادخار. من هنا عنوان "فلسفة البـؤس" تلك الفلسفة (الإيديولوجيا) التي تطلب من الشقي أن يكون كاملا "(هيلنتيوس) هل الاشـتراكية هي الفقر؟ إن تدبير الفقر شكل كل الطوباوية الاشتراكية الفرنسية كما أدلجها برودون. لقد أراد أن يؤسس فلسفة للفقر والتقشف على أسس اشتراكية طوباوية. فكان بؤسـه، حـسب مـاركس هو بؤس الفلسفة وفقرها. "ففي مجتمع يقوم على البؤس تملك أفقـر المنتجـات الامتيـاز الحتمـي لكونها مستخدمة من قبل العدد الأكبر" (كارل ماركس. ص57....).

"بؤس الفلسفة"[1] - كتاب لكارل ماركس (1847) في نقد "فلسفة البؤس" وبالتـالي نقـد الفلسفة – الألمانية وتقديم بعض الملاحظات حول الاقتصاد السياسي الماركسي. فيه حديث عن الشغل والقيمة والتبادل وفائض القيمة.. ثـم حـديث عـن ميتافزيقـا الاقتـصاد الـسياسي؛ عـن "هيجل" الأستاذ البسيط للفلسفة بجامعة برلين "والانجليزي ريكاردو المصرفي والاقتصادي الـشهير.

---

[1] كارل ماركس بؤس الفلسفة ترجمة حنا عبود.دار دمشق.1972.

كتاب يعتبره ماركس من ضمن الكتب العلمية المعبرة عن وجهة نظرهما (هو وإنجلز) رغم طابعه الجدالي؛ بجوار البيان الشيوعي والعمل المأجور والتبادل الحر. ترى كيف بات "بؤس الفلسفة" إيديولوجيا بئيسة؟ يا لبؤس الإيديولوجيا مقارنة بالأدب ! بؤس الإيديولوجيا لا يظهر إلا حين تموت تلك التصورات وتبدو كأفكار خاطئة. كل الإيديولوجيات الصغيرة منها والكبيرة مالت وآلت إلى الكذب والافتراء ثم الانقراض. يمكن للاقتصاد السياسي والديالكتيك والفلسفة أن تستمر وتعيش كأجناس أو علوم خارج الإيديولوجيا؛ لكن هذه الأخيرة نمطتها في قوالب متكلسة. لم تعد الإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية لقد باتت العولمة هي شكل آخر من التطور لم يكن في الحسبان (استحالة التنبؤ).

ويبدو بؤس الماركسية من جهة أخرى في المفارقة التالية: "حول الاستعمار" رغم الآلام التي أحدثها التدخل الإنجليزي في الهند، فهو إنما يقوم بالتحفيز على أكبر ثورة اجتماعية في القارة الأسيوية. بين آلام الهند التي تعبر عن فساد انجلترا وجشعها وبين جرائمها وكونها أداة غير واعية من أدوات التاريخ المحررة للإنسانية – يبرز بؤس كارل ماركس وانجلز. بؤس(*) يصفه إدوارد سعيد "بالرؤية الاستشراقية الرومانطيقية" التي تعوض عن جهلها بالواقع الثقافي والإنساني "غير الأوربي". إن الفنون والآداب والعلوم والفلسفة الأوربية تحبس هذه الشعوب والثقافات التي تدعوها بلا تمييز ب "الشرقية" في محبس "جواهر" شبه ثابتة أبدية... لا تتمتع العبقريات الخاصة لهذه الثقافات وقيمها ومؤسساتها وفنونها المعمارية وروائعها الأدبية بوزن يذكر أمام "البربرية" والتخلف المنسوبين إليها... ويزداد البؤس عمقا حين يستعمل ماركس وانجلز مفردات احتقارية من قبيل: "عقلية الغيرة والتآمر والفساد والجشع لدى الشرقيين" و "النزعة القدرية الشرقية" "والغباء والجهل المتحذلق والبربرية المتفيقهة." والجبن والفضاضة والانتقام– لذا لا يمكن للمجتمع الشرقي "هذه المومياء" أو "الحسناء النائمة في الغابة" أن تستيقظ إلا بفضل عصا الغرب الصناعي فالشعوب الخاضعة "لاستبداد الشرقي، تفتقر "للعظمة" والمبادرة التاريخية. لكن وبفعل كروية الأرض فإننا نقع دائما في شرق شعب ما.

(*) أبدا لا يبدي فلوبير أدنى تعاطف أو شفق أمام البؤس الذي يغظ فيه الشرقيون" خ. غويتسيلو. م.م.

بؤس الفلسفة:

بؤس الفلسفة اليونانية هو الأبؤوس بصيغة الجمع. وتتمظهر لنا هذه الصيغ في نعتهم للآخر "بالبربري المتوحش"؛ وفي "حكم الطغاة" الذين حكموا اليونان؛ وفي احتقارهم للمرأة (رغم أنها بؤس ملتبس خالد)، وفي اغتيالهم لسقراط، وفي "ديمقراطيتهم العبودية"، وفي احتقارهم للفن وللشعر والشعراء، (أفلاطون) وفي أنا مركزيتهم وفالوكراتيتهم..."(phallus).

بؤس الفلسفة اليونانية يكمن في اكتشافها لفعل الكينونة Etre وعدم اهتمامها بالآخر. Autre فالعالم لديها est أو n'est pas ؛ ولا يمكنه أن يكون Autre.

أما بؤس الفلسفة العربية فهو افتقارها لفعل الكينونة est وبؤسها هو يتمها وبعد ذلك هو كونها ليست هي ... (elle est autre).

وبيان ذلك أن الوجود حسب بارمنيدس جوهو وماهية، وهو والفكر شيء واحد؛ وبالتالي فالوجود (être) هو الحقيقة، وهو الفكر والامتلاء وإذن الحضور والخير والضياء. الوجود وجود واللاشيء غير وجود. بين الوجود واللاوجود، غير؛ أي عدم. فالآخر غير والغير autrui لاشيء. فراغ، غياب ظلام. من هنا بؤس (فقر) الفلسفة الماقبل سقراطية هو الآخر.

أما اليتم والغياب والعدم؟ فهو يتم الكندي في قولة فلسفية ما استفاق لها أحد منذ القرن 9.م.

ليس البؤس هو لحظة ضعف ولا فسحة فقر فقط؛ إنما هو ادعاء لحظة واندفاع فسحة: فيه يظهر الشيء في لا شيئيته، وينقلب إلى نقيضه البؤس هو موازاة رأيين. (Para- doxa). بؤس أفلاطون يبدو في طرده للشعراء من جمهوريته، ومحاورته هاته تنضح بالشعر وصوره؛ بؤس ديكارت جبنه هو العقلاني الشرس، وبؤس القديس أوغسطين بدانته هو اللاهوتي المتقشف؛ بؤس نيتشه بأسه هو الضعيف الرقيق أمام صالومي وأمام حصانه؛ بؤس هايدجر هفواته وزلاته أمام النازية وأمام حنا آراندت وزوجته السليطة.. بؤس سارتر هو أنه كتب الوجود والعدم على غرار الوجود والزمان لهايدجر، فكان نموذجا لبؤس الفلسفة الفرنسية من حيث هي ترجمة للفلسفة الألمانية؛ بؤس التوسير هو قراره وضع حد لنصفه الآخر، ووضعه في مصحة في انتظار خاتمته مع اعتقاده بأن المستقبل يدوم طويلا- بؤس حنا أرندت أنها وجدت نفسها بين فيلسوفين

كارل ياسبرز وهايدجر بؤس دولوز هو كراهيته لما هو عينه le même لما هو متعالي، لفرويد ولا كان؛ كراهيته لهيجل وجدله؛ كان يحب المفهوم والشخصيات المفهومية؛ بأسه أنه كان يقول دون مواربة «Je lis par ce que j'oublie».

وأخيرا بؤس العالم[1] كتاب جماعي تحت إشراف السوسيولوجي المقتدر بيار بورديو. وهو عبارة عن شهادات أسر بها رجال ونساء بسطاء عن حياتهم وصعوبة عيشهم: أي عن بؤسهم. وهي شهادات أذكتها الثقة والاحترام. فلا حاجة لها بالتأسف ولا السخرية ولا الكراهية إنها بحاجة عارمة إلى الفهم والتفهم: أي أخذ الناس على ما هم عليه وإبراز ما هو مأساوي (le tragique) في وجهات نظرهم المختلفة والمتضاربة والمتناحرة أحيانا. وما هو مأساوي في مأواهم كالأحياء الشعبية والمدرسة – فهي ليست فضاءات صعبة الولوج فقط بل هي مجالات صعبة على التفكير والوصف في البؤس السوسيولوجي يمكن أن نميز بين البؤس الكبير أو الماكروسكوبي والبؤس الميكروسكوبي أو بؤس الموقع (M. de position) الأول بؤس وضعية اجتماعية (condition sociale) والثاني بؤس نسبي خاص بالفرد في موقعه أو وظيفته. لكن أبأس الأنواع هو ألا نرى ولا نفهم عذابات هذا البناء الاجتماعي وأن نساهم في تطوير الأشكال المختلفة لأنواع البؤس الصغير. وألا نتحدث عن هذه الأنواع بلغات مختلفة ومواقع متعددة ووجهات نظر متباينة لندرك ونفهم جيدا طبيعة بؤس عالمنا. ذلك أن العالم السياسي قد انغلق على نفسه ومشاكله؛ وأولئك الذين نأمل فيهم فهم مواطنتهم باتوا عملة نادرة. وأضحى التكنوقراطيون يروجون لآراء لا صلة لها بالحياة اليومية؛ والصحفيون أغرقتهم شروط المنافسة والسرعة أي العجلة وخلد المثقفون إلى صمتهم؛ وعوضتهم زمرة من أشباه المثقفين يتحدثون في كل شيء ولا يقولون أي شيء.

ورغم كل ذلك علامات القلق (le malaise) بادية بارزة. لا السياسة ورجالاتها قادرون على فهمها ومعالجتها ولا الصحافة وأصحابها قادرون على إثارة حيثياتها وخلفياتها – فانحشر القلق في دائرة ما هو حميمي وبالتالي انسحب من النقاش السياسي والاجتماعي.

يمكن تشبيه السياسة بالطب بحيث لا يجوز للطبيب أن يمكث عند حدود ما يصرح به المريض أو ما يستشعره – فشكايات المرضى عامة وغير أكيدة ومظاهر الأجساد غامضة ومبهمة،

---

[1] بؤس العالم .كتاب جماعي تحت إشراف بيير بورديو.سوي.1993

عليـه أن يرقـى إلى منطـق (logismos) الأسـباب البنيويـة الكامنـة وراء تلـك التـصريحات والشكايات التي لا تكشف عنهـا إلا بطمـسها وإخفائهـا. علـى الـسياسي الحقيقـي أن يتجـاوز الدوكسا.

وما قبل المفهوم بلغة دوركايم (prénotion) ليصل إلى الأسباب غير المرئيـة والـتي لا يتكلم عنها المريض ولا المواطن. فالحجاب مـثلا لا ينحـصر في الموقـف الـديني.. بـل يعـود إلى أسباب يصعب شرحها لأنها ظاهريا أكثر بداهة: تقاليد، اختلاف عنصرية غربة انحـلال خلقـي حرية شخصية.. فالدوكسوصوفيون doxosophes أو علمـاء الظـاهر الظـاهريون لا يتعـدون بادئ الرأي.. وبالتالي لا يدركون بؤس الناس البسطاء في بساطة نمط عيشهم.

ماذا سأفعل بكل هذا البؤس؟

إذا كانت كل مظاهرنا بئيسة، حتى تلك الاحتفالية الجميلة منها تخفي بؤسا لابأس بـه. فإن البؤس سيكولوجيا هو حالة من الإحباط ومن القلق الإضطهادي الذي يجعل المرء يستشعر الزيف وراء الأصل والرداءة وراء البراءة والنفاق ملفوفا في العنـاق. إنـه قلـق وتـوتر ينكـشف خلسة ويلتف حول الأشخاص والأشياء. يطل مـن ثنايـا الأصـابع حـين تتحـرك ومـن فلتـات اللسان حين يتكلم ومن ثقب الحذاء حين يبلى ويتمزق.

وكان البؤس من الناحية السوسيولوجية هو فقر وعوز وحاجة وضائقة وجائحة. وهـو رتق للنسيج الاجتماعي واختلال في تنميته وخدش لكرامتـه وجورتـه ومروءتـه، فهـو كالعـادة لدى بورديو والوعي الجمعي المغلوط لدى دوركايم والوعي الشقي لدى هيجل، إلا أنه في كـل هذه الحالات لا يكـشف عـن نفـسه إلا بانتحـال صـفات يخـترق بهـا العـادة ويخاتـل الجماعـة ويصاحب البشاعة.

فإن الميزيرية على حد قول عائشة الـشنا[1] هـي ذلـك البـؤس الغـائر العميـق في ثنايـا المجتمع المغربي والذي يطال أناس لا آليات دفاعية لديهم ولا آليات تواصلية حتى. بـؤس قـابع هنا وهناك في حالة وردة المبتورة الرجل أو حالة إبراهيم روبير المالي الموطن أو...

لذا سأنثر كل هذه الميزيرية وأنفض يدي منها.

---

(1) عائشة الشنة.ميزيريا.الفنك.ط.3.2000

الجائحة

أو

الشر الجذري

"لا أدري ما هو بالضبط الشر الجذري. لكني أتصور أن له صلة بالظاهرة التالية: ظاهرة إفراغ الناس من إنسيتهم".

حنا أراندت.

يتعلق الأمر بالجائحة أوالإفلاس والبوار والضائقة والمصيبة والنازلة والأزمة والجذب والقحط والكساد والفساد والوباء... في المجتمع والسياسة والفلسفة. سأتحدث عن الجائحة في الفلسفة وما يحيط بها. فما هي الجائحة؟ وما هو الحقل اللساني الذي تمتد فيه؟

الجائحة جمع جائحات وجوائح. وهي المصيبة، تصيب الرجل في ماله أوفي... فتأتي عليه. وهي النازلة العظيمة. والسنة الجذبة هي سنة جائحة. الجائحة ما يصيب الزرع والقمح وقد تكون بالبرد المحرق والحر المفرط فتتلفه. الجوح هو الهلاك والجائح هو الجراد[1]. أمر بوضع الجوائح: أمر بشروط تخص الجائحة والحاجة.

يبدو أن للجائحة صلة بالمال والاقتصاد، ولها صلة بالمناخ والجغرافيا وبالفلاحة وبالاجتياح والهجوم الضار المتلف لهذه المجالات.

ولا علاقة للجائحة بالمجتمع مباشرة ولا بالسياسة رأسا ولا بالفلسفة بالتالي إنما تقال هاهنا فيما يبدو باشتراك الاسم.

فهل ننقل الكلمة إلى فضاءات لم تنبث فيها؟ وهل من المشروع القيام بذلك؟ هل نملك الشيء والحالة ولا نملك الاسم والعلامة؟

إذا كانت الجائحة تبدو وتظهر جليا في الفلاحة والغلة، وفي الاقتصاد والقيم وفي الجفاف أو الإعصار فإنها لا تبدو لنا بوضوح في الفلسفة والسياسة والمجتمع فهي إحساس بشيء

(1) ابن منظور. المجلد2. لسان العرب. ص 431/ 432 دار الفكر]

ما ليس على ما يرام...' إحساس ب malaise (mal à l'aise)، بتحرج ما، بجوج ما، باجتياح شعور بعدم الاطمئنان والاستقرار. وهو ذات الشعور الذي استفاض فيه س. فرويد[1] مقارنا ومماثلا بين تطور مكونات الإنسان السيكولوجية وصراعاتها ومكونات مفهوم الحضارة: شعور 'عصابي' (Nevrose) يصعب حتى لا نقول يستحيل معالجته. (ص60) فما الذي آل بهما إلى هذه الوضعية وهذه الحالة؟ الحضارة هي كل الأعمال والتنظيمات التي تبعدنا عن حالة الحيوان وهي ضد التوحش، وتبدو في النقاء والجمال والنظام والإنتاجات الفكرية والثقافية الكبرى والتقنية والعلمية العظمى كما تبدو في الدين والتأملات الفلسفية. هدفها حفظ الإنسان من الطبيعة وتحديد أو تقنين علاقات الناس فيما بينهم. لكن رغم ذلك فالإنسان لا يحس بالسعادة. علما بأن هذه الأخيرة هي إبعاد الألم والتخفيف من الحرمان والبحث عن الفرح وعن الملذات وإشباع الغرائز. وإذن من أين يأتينا الألم؟ ولماذا تتلبسنا الجائحة؟

الآلام تحاصرنا من ثلاث جهات:

1- من جهة أجسادنا الفانية والمعرضة للأمراض.
2- ومن جهة الطبيعة أو العالم الخارجي وقوته وعنفه تجاهنا.
3- ومن جهة علاقتنا فيما بيننا كبشر.

فالمخدرات، والتعالي وتجاوز الغرائز والحب والبحث عن الجمال والدين، كلها مسوغات لا تصد عنا الجائحة لأننا لا نستطيع الانتصار على الطبيعة؛ ولا نستطيع إخلاد ذواتنا وأجسامنا. لكن أيمكن معالجة آلام علاقاتنا الاجتماعية؟ أليست الحضارة ذاتها هي المسؤولة عن آلامنا وبؤسنا؟ ألا يجب العودة إلى الحالة الأولى والبدائية للحصول على السعادة؟ لعادية الحضارة أسباب يذكر منها فرويد:

1- الدين أي المسيحية وبخسها للحياة الدنيوية إذن للحضارة.
2- الاتصال بالشعوب البدائية (الاثنولوجيا) والاعتقاد في أن سعادتهم تعود إلى البساطة وغياب تعقيدات الحياة.

---

(1) S. Freud, Malaise dans la civilisation 1929. tr. CH et J. Odier P.U.F. (1934). Version numérique par Gemma Paquet.

3- رغم التطور العلمي والتقني فالإنسان لا يشعر بالسعادة...

يبدو أن الحضارة من جهة أخرى هي الطريقة التي يعالج بها الناس علاقاتهم وتوترها: بحيث تسمح باستبدال قوة الفرد (الغرائز) بقوة الجماعة (الحق) واستتباب العدل بدل الجور والحد من الحرية الفردية مقابل الحرية الجماعية.. فلماذا لم تستطع الحضارة النجاح في معالجة جائحة هذه العلاقات الاجتماعية بين الناس؟ من أين ينبع الألم/ الشر (le mal?). تفيدنا ثنائية إيروس/ طاناطوس في الجواب. فالأول يشير إلى الجنس وإلى الحب والغرائز والعائلة والليبدو... أما الثاني فيعني الموت والقوة والتدمير والعدوانية.. إن امتزاج هذه الغرائز وصراعها هو أساس الحضارة. (نفسه ص45). فالشر والألم ينبع من استحالة تناغم هذه الأضداد؛ وهي أضداد ضرورية وطبيعية في الإنسان بل إن الحضارة تفرض تضحيات جسام لا في الميولات الجنسية فقط بل وفي الغرائز العدوانية والميولات الأنانية كذلك لذلك تأخذ الجائحة صفات مشاعر شتى: فهي تارة شعور واعي بالذنب، وحاجة ماسة للعقاب، ووعي عارم شقي أو فاسد...إلخ (ص47 نفسه). وهي كذلك مرض سيكولوجي للجماهير.

إن ما يفسر قلق وخلل المجتمع المغربي؛ أي كون المجتمع يسير ولكن في اتجاه غير مطمئن، أو كونه لا يسير البتة ولكنه يبدو وكأنه يسير، أو كونه يسير في غير اتجاهه، هو الجائحة، كآفة قديمة، تنخر من الداخل بنيات المجتمع. بنيات لم نستطع في أية لحظة أن نضعها ضمن براديغمات التحاليل التاريخية المعروفة لمفهوم البنية. فلا هي تلاءمت مع بنيات نمط الإنتاج الغربي، ولا هي توافقت مع بنيات نمط الإنتاج الأسيوي ولا حتى مع البنيات الانقسامية وبنيات الإقطاع.. [1] جائحة تأتي من باطن تلك البنيات. لونت الصراع وشوهته: لا شيء يتطور بفعل الصراع. أرست الزبونية والمحسوبية بدله وأطلقت لهما العنان لاجتياح كل أركان المجتمع. في باطن عروق المجتمع تتدفق الجائحة وتضخ كدم مريض لتظهر في سحنات الناس أو في سلوكاتهم الصفراء وتظهر أكثر في التشوهات العديدة التي تطال الكلمات والأشياء والأشخاص والآنام.. كما تطال البنيات وما يشبه البنيات الاجتماعية برمتها. فطبيب الحضارة لا يمكنه إلا أن يشخص هذا المرض المتفشي في أوصال المجتمع ولا يمكنه إلا أن يرده إلى ما أسماه

(1) A. HALIM. Structures agraires et changement social au Maroc p.35. passim.

فرويد بالجائحة التي تجعل المجتمع لا يتحرك كما يجب. يؤسس المجتمع مؤسسات ولا يفعلها، يرسم خطة ولا يطبقها بل يطبق الاستعجال فيها، يجرب النماذج العديدة من أجل تجريبها فقط يضع الخطة بعد الخطة، والمؤسسة بعد المؤسسة، ويتخلى تقريبا عن كل شيء ويبدأ من جديد. الجائحة في مكان ما تترصب وتترصد بل تدفع سلوكات المواطنين نحو الكساد والفساد. تدفعهم إلى فقد الثقة في المؤسسات إلى مراوغتها وغشها، إلى عدم الامتثال لها، والتحايل عليها، إلى شلها والإبقاء على شكلها.

المؤسسات الاجتماعية الجائحة في المغرب كثيرة نذكر منها الأسرة أو هي على الأقل مقياس اختبار الجائحة في المجتمع. لا أقصد الأسرة المتوسطة المبنية على الكفاف والعفاف إنما أقصد القطبين: الفاحشة الغنى والموغلة في الفقر. هناك وضعية غير مريحة في الأسرتين. الحاجة قد تؤدي إلى الجائحة وما فوق الحاجة قد يتحول إلى حرج وجوح.

- الأولى لا علاقة لها بنموذج الأسرة المغربية؛ أو الأصح هي أسرة مغربية على نموذج غربي في لباسها ولغتها وسلوكاتها "ما لا يرام فيها" أي ما يدعو إلى التحرج والقلق هو آليتها وانفصامها واستفادتها من ثنائية الخصوصي/ العمومي في التعليم، في الصحة، في العطلة.. الجائحة فيها تتبدى في نموذج المواطن الذي تنتجه مواطن لا علاقة له بالمواطنة.

- أما الثانية فليست الحاجة هي سبب جائحتها إنما الطموح والتسلق. كماليات الأسرة وبهرجتها هي ما يدفعها إلى الهاوية وهي ما يجعلها في وضع لا تحسد عليه. أسرة ممتدة لكن في أسر أخرى غريبة عنها، فضاؤها ضيق للغاية لا يوفر شروط الأنام، تتراكم في أحياء فيها المرأة هي "رب" الأسرة ومعيلها بجسدها قوة وفتنة، بمكرها بكرة وأصيلا[1].

من البنيات أو المنظومات الاجتماعية العمومية التي لازمتها الجائحة لزوم ما يلزم وما لا يلزم، منظومة التربية والتكوين. ولربما طبيعتها التربوية والتكوينية، وأناسها الأطفال والمراهقون والشباب، وممثلوها رجال ونساء التربية والتعليم والوعي، هم السبب في كون المنظومة عرضة للأزمة والكساد والإفلاس! إلا أن المتأمل مليا في هذه المكونات سيلمس لا محالة عناصر حيوية وقوة إرادة: كالاختلاف، والبراءة، والعنفوان، والإرشاد والمستقبل.. وإذن

---

[1] انظر رواية "عمارة يعقوبيان" لعلاء الأسواني. فيها يصف بدقة شبيه هذه الأسر في مصر. ص 58 عائلة محمد السيد الفقيرة. ص 106 عائلة د. حسن رشيد الميسورة. مكتبة مدبولي. ط. 9. 2006. مصر.

ما ليس على ما يرام «ce qui ne va pas» لا يوجد في هـذه المكونـات.. أو يوجـد فيهـا لا بسببها إنما بسبب آخر. الجائحة في المنهاج والبرنامج. لا من حيث هو منهاج وهي برامج أيـضا. وإنما في المنهاج غير المبرمج علـى مقـاس تلـك المكونـات والبرنـامج غـير الممـنهج علـى تلـك الإمكانيات. كل الإصلاحات التي عرفتها المنظومة التربوية عانت من هذه الجائحـة: حاجتنـا إلى مناهج وبرامج على مقاسنا ومقامنا. لكن حتى عندما نعثر على هذه الـبرامج والمنـاهج سـتبقى الجائحة جاثمة على منظومتنا. لأن هناك سلوكات غـير صـافية، ولـيس هنـاك مـصلحة تفـوق المصلحة الذاتية وهناك غياب للثقة في المنظومـة وفـوارق كـبيرة في الاسـتحقاقات والمـستحقات وليس هناك تضحية لكثرة الضحايا.

أما على المستوى الـسياسي فلقـد ارتبطـت الممارسـة الـسياسية لـدينا دومـا بـالعنف والاغتيال والخيانة والاستبداد.. كانت دوما أقوى بطشا من مغفـرة وتـسامح الـدين. لقـد قتـل الجهم بن صـفوان حـذاء المحـراب بالمـسجد. ومثـل وشـهر بجثمـان المعارضـين في كـل الـسلط السياسية. وكانت السياسة نقضا وتخليا عن الوعود، وكانت كـذبا وبهتانـا وكانـت نكثـا للعهـد والوعد.

السياسة انتهاز الفرص واستباق لما ينبغي أن يكـون. مكـر وحيلـة. وخدعـة ومنـاورة. السياسة قساوة وتسلط.. لهذه الأوصاف كانت السياسة جائحة بامتياز. فهما متلازمان متعالقان. الجائحة تلخص وتكثف كل هذه المواصفات التي انبنت عليها السياسة لدينا.

كل من ابن خلدون وماكيافللي عانا سياسيا مـن الجائحـة. الأول عـانى مـن جائحـة بلدان ضعيفة منقسمة منغمسة في الملذات والصراعات الذاتية. والثـاني مـن جائحـة هجومـات أوربا الغربية البربرية على شبه الجزيرة الإيطالية وتخريبها ونهب خيراتها. الرجلان معا فـشلا في دورهما السياسي. الإيطالي أبعد عن السلطة من طرف آل ميدسيس والمغاربي آلت كل محاولاته مع أمير بجاية ثم مع أمير غرناطة إلى السجن والفرار[(1)].

- تتراوح الممارسة السياسية بصفة عامـة، وفي المغـرب خاصـة، بـين الحـوار والجـدال والمشاورة في مراحل الصفاء والمودة. وبـين الملاسـنة والمـشادة في مراحـل الـصراع والاخـتلاف

(1) A. Lâroui: Islam et Modernité. Centre culturel Arabe. 2ème éd. 2001. pp.98/99 CF. 5. ibn Khaldoun et Machiavel.

وتصل إلى مستوى العنف والاغتيال في مراحل العداء والمقت المطلقين. الممارسة السياسية متبدلة متغيرة. ظرفيتها تملي عليها مثل هذه التحولات.

فحين تكون السياسة فاسدة وهي فيما يبدو دائما كذلك، تكون الجائحة فيها كثمرة من ثمارها؛ لكن حين تكون السياسة المتبعة سليمة معافية وتكون ثمارها فاسدة فمعنى ذلك أن هناك جائحة ما تندس في ثنايا الناس وحميميتهم، في ثنايا وطيات شهواتهم بل هي كامنة في سطحيتهم وغياب تلقائيتهم. ترى ما هي السياسة حسب حنا أراندت[1] وهل لها في هذا المجتمع الحديث من معنى؟ السياسة ترتكز على حدث بارز هو: التعدد الإنساني. أي على الجماعة (communnauté) وعلى التواصل التبادلي لكائنات مختلفة (réciprocité d'être différents) والسياسة تنظم الناس المختلفين بشكل مطلق اعتبارا لمساواتهم النسبية وإغفالا لتنوعهم النسبي. وهي من جهة أخرى القدرة على إصدار الحكم. أما معنى السياسة فهو الحرية. هل للسياسة من اتجاه؟ أجل سواء في الأنظمة الكليائية أو في الأنظمة الديمقراطية؛ الحرية هي الاتجاه والمعنى. وحتى في العلاقات الدولية الحرية تبقى هي الحق في الحياة والاستمرار على وجه الأرض خوفا من كل تهديد كارثي.

ثم إن السياسة عند أراندت هي وسيلة وغاية لتحقيق أهداف عليا نبيلة. فهي ضرورة أكيدة impérieuse للحياة الإنسانية فردا وجماعة، وهي ضمان لسعادة الناس لأمنهم واطمئنانهم. فالسياسة بداهة وجدت مع وجود الناس. لهذا ربما قال أرسطو: "الإنسان حيوان سياسي". كل هذه التعريفات للسياسة تجسدها التجربة الإغريقية تجسيداً إيجابيا؛ فالناس المعنيون هم الأحرار، والفضاء السياسي المقصود هو المدينة/ الدولة (polis) ومساحة النقاش العمومية هي أغوار والحرية هي المبتغى والقصد إلخ.

لكن ما أن تمارس هذه التعريفات وتطبق كآليات حتى تنقلب تقريبا إلى قرابة ضدها. وضدها الأساس المعني هنا هو الجائحة.

مرادفات مفهوم الجائحة عند حنا أراندت عديدة، منها:

---

(1) Hannah Arendt: qu'est ce que la politique ? Texte établi et commenter par: Ursula Ludz. Tr. Sylvie courtine- Denamy. Seuil. 1995.

الشر الراديكالي أو الشر المطلق، والحرمان أو الفقر، وضياع العالم أو الحرمان منه. واختفاء المابين الناس. وتشبيها الجائحة كعاصفة الرمال؛ والصحراء والتصحر، (الصحراء تمتد وتسيح كما يقول نيتشه)[1]. أوربا في رأي أراندت مريضة تعاني من هذه الأعراض، ومن الانعزال والأسف والحزن (isolation/désolation). من الإفلاس والفكر المنحط والدمار والكارثة العظمى. من المستبقات واللامعنى، ومن الخطيئة الكبرى.

فما هي دلالة هذه المرادفات المتعددة والقريبة من الجائحة؟ هل الجائحة ماهية لاصقة بإنية الإنسان؟

يبدو أن كل هذه الأوصاف الجائحة لها صلة بالكليانية، أو هي والسياسة الكليانية شيء واحد. هذا وما يفوقه تؤكده حنا أراندت في رسالة لها إلى كارل ياسبرز يوم 4 مارس 1951: ".. لا أدري ما هو بالضبط الشر الجذري. لكني أتصور أن له صلة بالظاهرة التالية: ظاهرة إفراغ الناس من إنسيتهم (لا أقصد استعمال الناس كوسيلة الشيء الذي لا يمس ماهيتهم ولا يجرح كرامتهم) إنما أقصد جعلهم غامضين سطحيين ملتبسين.. وهذا ما يحدث حينما تعدم فيهم عفويتهم. أي ما لا يمكن التنبؤ به، كالتلقائية والسليقة.." وللفلسفة الغربية في رأي أرندت مسؤولية ما في هذه القضية. ذلك أنها لم تفلح في إيجاد المفهوم الواضح للسياسة. ولم تتمكن من ذلك، لأنها كانت تنطلق في مهماتها تلك من "الإنسان" لا "من الناس" (ص 148/ 149 نفسه) أي من الفرد بدل الجماعة.

الجائحة إذن هي إفراغ الناس من إنسيتهم وجعلهم (superflus) سطحيين تافهين dés lors que l’on supprime toute imprédictibilité تبرز الجائحة!

فالحالة التي تتحدث عنها وتعنيها حنا أراندت شبيهة باستعارتي "الصحراء" و"الواحة". وهما تشبيهان وشعوران عاشتهما أراندت نفسها. فصحراء كاليفورنيا والليالي والأيام التي لا تنتهي في قاطراتها تفرز هذا الشعور بالجائحة. والتحصيل والتأمل والعيش وسط كتب أفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل كناية عن الواحة. وهذه الأخيرة هي الثقافة والفن. أما الصحراء فهي الفضاء الفوضوي الذي يجتاح السياسة. تجربة اليهود مع الصحراء قديما قد تعزز هذا المنحى، لكن ستبقى الصحراء دوما هي ذلك الشعور بالفضاء القاحل، الجدب، الخالي ربعا أو ثلثا

(1) ويتحدث عن شعور الصحراء كشعور بفراغ عارم ويقابله بشعور الثمالة والواحة.

وبينهما تنجلي واحة هنا وأخرى هناك. السياسة قد انقلبت من "القدرة على إصدار الحكم" (juger) إلى القدرة على طمسه واستباقه (pré-juger) وفساد نتائج السياسات المتبعة هو السبب في ذلك وتجسيدها يبدو في الكليانية وفي القنبلة الذرية وأسلحة الدمار الشامل.

في هذا الانقلاب تقبع الجائحة، وهو انقلاب يجعل من السياسة خرقة أكاذيب وحيل في خدمة مصالح مشبوهة وإيديولوجيا أكثر اشتباها. انقلاب يجعل من القوة (puissance) عنفا (violence). لكن يظهر أن المستبقات في السياسة ضرورة. فالإنسان لا يمكنه أن يعيش بدونها فهي بديهيات ومسلمات وبادئ الرأي، تخفف من عنف اليقظة السياسية أو الوعي السياسي الشقي، وتوسم سياسة مرحلة ما بأسرها. وهكذا تغدو المستبقات معيارا للحكم السياسي، فلقد كانت أحكاما سابقة. "وملكة الحكم" في السياسة عند أراندت شبيهة بتلك التي حددها كانط في الفن فهي: "نمط من التفكير الواسع" أو هي ملكة التفكير حين نتموقع في موقع الآخر أي كان، أي محاولة الارتفاع عن الأحكام الذاتية الضيقة السابقة.

وأخيرا السياسة ضرورة وحاجة ماسة للإنسان وللناس. لكن هل ما يزال للسياسة من معنى؟ أمام صحرائها، ومستبقاتها لم تعد السياسة كذلك! لا معناها هو بالضبط كل أشكال العنف (الحرب، الإرهاب، الطغيان...)، النابع من تجارب الدمار التي خلفتها الحروب في ذاكرتنا. فإذا كانت السياسة شرا لابد منه لحفظ الإنسانية. فإن هذه الأخيرة مهددة في وجودها. فأي معنى يبقى للسياسة؟ إن غاب معناها فهو شيء أسوأ؟[1].

أما الجائحة في الفلسفة فتجسدها الشخصيات المفاهيمية وتظهر فيها بشتى الأشكال والأضرب. أول صورها أو الأصح أشباحها هي الحمق والجنون أو الخبل.

إن الجائحة في الفلسفة كانت دائما مدمرة. تأخذ لنفسها صفة "الترياق" الملتبسة. فهي سم قاتل وشفاء هائل. الجائحة في الفلسفة كانت تلبس لبوس "الحمق" أو "الجنون"، تأتي على الأخضر واليابس في الاتجاهين الإيجابي والسلبي. إيجابيا كانت هي تلك الحيوية العارمة في العمل والتأمل والتأليف لدى كل حمقى الفلسفة من نيتشه إلى أرطو إلى فوكو. وسلبيا كانت هي نهاية

---

(1) وتلمس الجائحة أيضا في ثنائية (isolation/désolation) وفي الفكر المنهك والمنحط (pensée défaillant) «quand la pensée est défaillante, du même coup, disparaît la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal » (la vie de l'esprit). Non sens= p.50. passim.

الفيلسوف الدرامية، انتهاء وخرف وتيبس إرادة قوته وتقليص لسلطته، وتحويل أعضاء جسمه إلى جسم بدون أعضاء.

لم يعد نيتشه هو نفسه كليا، لم يعد متحكما في تنظيم وسير عمله الفكري. بدأ يعتريه العمى ويحتقر إمكاناته، بدأ يقدم كنتائج لعمله ما كان بمثابة بحث فقط. لم يرد هذا التغير بل فرض عليه. إنه الحمق وفقدان الوعي: انقطاع مفاجئ في سيرورة تطوره الفكري. جائحة كلية (P.139/140)[1].

إن القضايا الخفية أو المقنعة العديدة لدى نيتشه تعود إلى أسباب عدة. على رأسها أسباب مرضية. فالعمل الفكري لديه لم يكتمل بعد: بل انقطع فجأة بسبب الحمق (folie) وفي هذه اللحظة ظهرت مفاهيم العود الأبدي و إرادة القوة.. فهل الحمق جزء من العمل الفكري لديه ولدى أشباهه. سؤال معقد ! فالرسائل الحمقاء فيما بين 1869/ 1868 تنتمي إلى هذا العمل (لنتذكر الرسالة إلى بورخارد)[2].

لا يكفي الاعتراف بالجنون كلاعقل قادر على العمل الإجرائي داخل العمل الفكري بل يجب تقدير الجنون كجائحة والتساؤل عن الجوح والتحرج في جسم الفلسفة.

الذي دفع نيتشه نحو الاهتمام بالقوة والصحة والحياة والاحتفال بها كإرادة للقوة هي بالضبط الجائحة المختبئة وراء الضعف والمرض والموت.. كغل للضعيف المتمسكن. وهذا ما يحمل الفيلسوف على أن يغدو عدميا، ويكون كذلك لأنه لم يعثر إلا على العدم وراء الأفكار المثالية للإنسان. أو الأصح أكثر من العدم إنه الضعف الخامل أو العبث والمرض والكسل وكل العجز النابع من فراغ كأس حياته[3]. والذي منح القوة لفوكو هو تجربته القصيرة مع الجنون ثم الانكباب على دراسته ورفعه إلى مستوى الموضوع الفلسفي. وهو نفس الحافز الذي جعل العقل والذات يتخليان ويتركان المفتقد المحتاج إلى كل قواه مع أرطو. وهو نفس إحساس رايمون روسيل وغيرهم.

---

(1) F. Nietzsche. L'antéchrist. 10-18. trad. Dominique tassel 1967.
(2) Gilles Deleuze. L'île DESERTE et autres textes. (1953-1974) p.163. Préparé par David LA POUJADE. Ed. de Minuit. 2002
(3) F. Nietzsche mauvaises pensées choisies. Apho. 92. P. 89. Gallimard. Georges Lieberte. Mola Ozeuf 2000.

ومع ذلك تبقى هذه الجائحة أفقا فلسفيا مفتوحا في فضاء فلسفتنا. في رسائل الكندي الفلسفية[1] رسالة تتطرق لحيلة دفع الأحزان. يعرف فيها هذه الأخيرة باعتبارها آلام النفس بسبب فقد أو غياب أو ضياع أو آفة (ص70). والأحزان لديه ليست طبيعية في الإنسان إنما هي طارئة بالعادة، تصيب الناس حسب اختلافهم واختلاف ظروفهم فهؤلاء: الماجن أو قاطع الطريق أو الخنثى إن هم فقدوا مجونهم أو سرقتهم أو شذوذهم أصابتهم الأحزان ولبستهم الكآبة. فالغياب والضياع والآفة والمصيبة هي الجائحة. وإذا ما ترجمنا هذا المفهوم الأخير بـ CALAMITE واستعنا بقصة السفينة، سيتضح لنا معنى المفهوم وأبعاده الإبستيمية. فالحياة الدنيا شبيهة بسفينة يقودها ربان وفيها أناس يقصدون وجهات معينة هي مآلهم. وبين المنطلق والمنتهى ترسو السفينة وينزل المسافرون لقضاء حاجتهم وللتبضع. فمنهم من لا يستغرق وقتا طويلا بعد نزوله ويعود إلى السفينة ويحتل بالتالي مكانا فسيحا لا يزاحمه فيه أحد؛ ومنهم من يستغرق زمنا في تأمل الأزهار والأشجار والاستمتاع بتغاريد العصافير... وهناك فئة تستميلها الأصداف والأحجار والثمار حتى أضحت من العبيد العابدة لها وحين تعود إلى السفينة لا تجد مكانها إلا في فج ضيق. وأخيرا هناك من يتوغلوا في حدائق وبساتين نائية عن السفينة، ناسين موطنهم ومقدمهم.. هؤلاء تكون الجائحة قد أصابتهم واستولت على قلوبهم، فتبدو عليهم آلام مستديمة ومخاوف متتالية، ووحوش وثعابين، كما تطفو على بشرتهم جروح وقروح، ووجوههم دامية منكسرة.. وحين ينادي المنادي لا يعثرون على مكان يأويهم ولا على قشة تحميهم ويغدون عبئا لا يطاق.. أسقام وأبشاع لا يمكن دفعها إلا بحيل هي ضرب من العلاج.

إن أقوى رجل في نظر الكندي هو ذلك الذي يملك قوة على نفسه، ويتحكم في رغبته وغضبه أو يعرف نفسه حق معرفتها. ولا يحيد عن الحقيقة ومقتضياتها ولا يحتكم إلا للنواميس والعقل.

وأشقى رجل هو ذاك الذي يلهث وراء امتلاك الأشياء ويحزن عند فقدانها أو ضياعها. فما العمل؟ يجب البحث عن العلم (أي الحيل) التي تحفظ من الأوبئة والأحزان أي الجائحة التي تصيب النفوس والأبدان. وهي عشر قواعد. للتغلب على الأحزان يجب أن نعتبر من ذلك

---

(1) al kindi. Le moyen de chasser les tristesses. Et autres textes éthiques. Maktaba. Fayard. 2004.

الذي عانى منها وانتصر عليها مثل أم الإسكندر المقدوني. الحزن ليس طبيعيا إنما هو عادة. وإنه من غير المعقول اشتهاء المستحيل. وبالتالي لا يكون الحزن مبررا إلا إذا فقدنا شيئا متصلا بالنفس. وكل ما نملك هو هبة من الله. وأن الله يسلب منا الممتلكات الخبيثة ويترك لنا تلك النبيلة. وأنه من العبث الحزن على الأشياء الزائلة إلخ... لكن كل هذه القواعد لا ترقى إلى مستوى إزاحة الجائحة لأن هذه الأخيرة ليست حزنا ولا هما وغما إنما هي ما يثير الأحزان وما يولد الهم والغم.

إن جائحتنا من طينة أخرى.. جائحة المهرولين إلى الاعتراف (التيموس) والجوائز.. والمحسنين لوضعيتهم المادية وسماسرة الثقافة المتجاوزين للمجتمع المدني الثقافي والمستغلين لضعفه.

البحث عن الاعتراف وتحسين الوضعية المادية من الحقوق التي لا يمكن أن نطعن فيها. لكننا نطعن في الجائحة التي تندس وراء التكالب على الوصول والتي عادة ما تعمل خفية فيما بين العزم والتصريح، فيما بين المكر والكرم، جائحة بئيسة لا تبدو إلا في سقم الإبداع الفكري والأدبي، وغياب شروطه، أي تبدو في النتائج السلبية للهرولة وتحقيق الذات.

أما سماسرة الثقافة، وهم فئة من العاملين الكادين في مجال التنظيم الثقافي والنشاط الثقافي؛ ضرب من المدبرين والمدربين على الأنشطة الثقافية الكبرى، فيقتاتون من الجائحة الثقافية. يهربون بضاعة ثقافية عالمية ويستحضرون أعلام وأسماء لامعة، ولا يبالون بواقع الثقافة المغربية ولا بتربتها.. لا ينصتون لنبضها ولا يلتفتون إلى حمقاها.. ما لا يسير كما يرام في هذه السمسرة هو أن الثقافة والفكر المعنيان فيها لا يستهدفان في حد ذاتهما إنما هما ذريعة لخطاب آخر لا علاقة له بالفكر ولا بجوار الأديان. المسخرة في هذه الذريعة كمن يعنى بشجرة الزقوم الملعونة. وهي شجرة أصابتها الجائحة فشوهتها وقزمتها حتى أضحت زقوماً.

لكن الذي وفر إمكانية التسلل لمثل هؤلاء هو ضعف المجتمع المدني الثقافي. ضعفه الجائحي من جهتين: من جهة إمكاناته المادية والتدبيرية ومن جهة ميولات لا علاقة لها بمفهوم المجتمع المدني أي ميولات لا مدنية.

الورقة الثقافية لاتحاد كتاب المغرب[1] مؤشر دال في هذا المضمار.

خمس ورقات ونيف. أعتُبر فيها المؤتمر "فرصة للتداول في مسارات العمل الثقافي على المستوى الإبداعي والفكري." وفرصة لاستعادة الأسئلة النقدية للوقوف على المشهد الثقافي بالمغرب. مشهد تهيمن عليه العولمة بإكراهاتها وقيمها ومعاييرها القاضية على كل تعدد ثقافي والمنمطة لكل خطاب وقول. هيمنة تستدعي المواجهة النقدية التي لا تخضع لقدر محتوم ولا ترتمي في أحضان ماض مختوم. قوة الثقافة المغربية تكمن في تعدد أطياف هويتها وفي ديناميتها وموقعها الجغرافي التواصلي والحواري. لقد شكل الوعي بهذه الفسيفساء الثرية رهان صراعات سياسية وإيديولوجية ثم ثقافية في الآونة الأخيرة. من هذا الوعي بالهوية عامة (السياسية والاقتصادية والثقافية) اصطفت موازين القوى داخل النخب المتصارعة طيلة التاريخ الحديث للمغرب؛ فبرزت قوى التقليد والمحافظة من جهة وقوى التنوير والتغيير من جهة أخرى. وانخرط اتحاد كتاب المغرب بثقافته العضوية في آفاق التغيير وبناء المستقبل؛ مدركا أن التعدد الثقافي والحقوق الثقافية (اللغوية أساسا) هي بؤرة التوتر ودينامية الفاعلية الثقافية.

ومع التحولات السياسية الجديدة التي لا تقف عندها الورقة يتبنى الاتحاد ثقافة الحوار ويبلورها في جملة من المطالب المنطلقة من شعور ما بالتهميش الصارخ. فيدعو إلى تفعيل صفة المصلحة العامة، وإلى الاستمرار في علاقة الشراكة مع وزارة الثقافة والقطاع الخاص وإلى تشجيع المقاولة الثقافية، وتخصيص يوم وطني للثقافة، وإلى الانتباه إلى الدور الثقافي للمنظومة التعليمية، وإلى ضرورة انفتاح القطاع السمعي البصري على المثقف المغربي وإنتاجه وإلى تعزيز الديبلوماسية المغربية برافدها الثقافي، فالثقافة هي وجه حضارة الشعوب.

"ما ليس على ما يرام" في هذه الورقة أي جائحتها لا تبدو للوهلة الأولى. فهي تشكل لا شعورها أو مكبوتها؛ ذلك أن قوتها هي بالضبط نقطة ضعفها. "فالاختلاف اللغوي" الذي راهن عليه البعض؛ وبعد استيعابه رسميا، لم يعد هو بؤرة الخلاف والصراع؛ بل بات عنصرا ضمن عناصر أخرى ثم نسيانها. والدليل على هذا الضعف هو تذويب النقطة الحيوية في الورقة الثقافية الاختلاف اللغوي والنقد في سلسلة من المطالب تشتم فيها رائحة الضعف المادي...

(1) مشروع الورقة الثقافية لاتحاد كتاب المغرب. وثائق المؤتمر 17 الرباط 28/ 29 نونبر 2008 ص.ص 63/ 68.

من الواقعية الثقافية الدعوة إلى الحوار. ومن الديبلوماسية الثقافية الاعتماد على "الشراكة".. ومن الحق الذي لا يُشق له غبار "تسيطر المطالب! لكن قبل كل هذا وذاك كان لابد من تقديم تصور ثقافي متكامل، ينطلق من التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الكبرى التي عرفتها وتعرفها البلاد؛ وتقديم العمق الثقافي الذي يميز جمعية اتحاد كتاب المغرب.

سياسيا حدث انتقال في السلطة أو اقترح "مفهوم جديد للسلطة". فما هي انعكاسات هذا الانتقال وممارسته على الحقل الثقافي؟ تصالح المغرب مع ذاته وطوى صفحة سوداء من تاريخه السياسي، فما هو أثر هذا الطي على الكتابة والثقافة والحقوق السياسية والفكرية العامة ؟ دشنت الصحافة والإعلام عامة والصحافة "المستقلة" خاصة، ثقافة إعلامية ذات ملامح جديدة وجرأة ملفتة للانتباه فبأية خلفية ثقافية يمكن التموقف في فضاء هذه الثقافة الجديدة ؟

سيبقى عمق "الثقافة" ضد كل أشكال التلاعب manipulation والاستخدام المغرض لما هو اجتماعي. كما ستواجه به دوما الطابع السطحي لفعل الثقافة؛ ولا تهادن أبدا جماليات التفاهة esthétique de la banalité؛ تلك التي تغازل بشكل فج الرداءة والمسخ، وترافق النفاق والكذب.

لا تتمظهر الجائحة حسب فاكلاف هاڤيل[1] في المجتمع لصق الخوف فقط بل تبدو كذلك في الرشوة والحبسة واللامبالاة. والانكماش في الحياة الخاصة الحميمة، وفي غياب القيم وأساسا في خنق الثقافة واعتقال الذاكرة وسيادة "صمت القبور".. إنها الجائحة العظمى التي يمكن أن يتورط فيها حتى المجتمع المدني بسلوكاته المشينة.

نحن في حاجة إلى منهج وثقافة نقدية متفحصة لكل الحقل الثقافي؛ ولا نملك بعد الحلم إلا خاصية النقد.

---

(1) Vaclav Havel: Essais politiques. point. 1989/1990.

في الرداءة
أو
الميديوقراطيا

"إن كره الرداءة لا يليق بمقام الفيلسوف: فهو تقريبا سبب كاف للشك في حقه في التفلسف. ذلك لأن الفيلسوف يشكل بالضبط الاستثناء وعليه الدفاع عن القاعدة، والحفاظ على شجاعة كل الأردياء في أن يمكثوا على طبيعتهم."

ف.نيتشه[1].

تجمع كل القواميس العربية منها والفرنسية[2] على أن الرديء هو ما يوجد تحت المعدل والمستوى أي الناقص. المناقض الكبير والعظيم و العلي. فالرديء صغير متين ضعيف فقير مريض قليل متواضع سطحي قبيح. والرديء هو ما يوجد (درن) الرديء.

لكن يمكن للرداءة أن تفيد البين بين: الوسط فهي بين الصغير والكبير و بين الخير والشر والعقول الرديئة تدين كل ما يتعدى قدرتها. يقول فولتير: "لا يجب الاستهزاء من الأخيار، ولا من الأشرار، إنما يجب القيام بذلك تجاه الرديئين الذين يعتبرون أنفسهم عباقرة ومهمشين." ويعتبر دالمبير: إن رداءة الرغبات هي ثروة الفيلسوف وأن التحرر من كل شيء عدا الواجبات هو طموحه؟

وجاء في مختار الصحاح: ردأ (الرديء) بالمد هو الفاسد وبابه ظروف و(أرداه) أفسده وأرداه أيضا أعانه. (الردؤ) العون. فالرديء هو الفاسد الذي يحتاج إلى عون.

---

(1) F. Nietzsche. Mauvaise pensées choisies. Goerges Liebert. Gallimard. 2000. PP 24-25.

(2) Le Robert. Poche. Alain Rey. 2006 Littré. Paul Emile littré. T.4 PP 3793/3794

مجاني الطلاب. دار المجاني، 2001 ص: 363

المنهل. سهيل ادريس. جبور عبد النور. دار العلم للملايين، 1980 ص: 654

وإذن المسألة ليست كره الرداءة أواحتقارها؛ إنما المسألة هي كيف يمكن تحويلها إلى لحظة استفهام لممارسة الحق في التفلسف. وكيف يمكن الإبقاء و المحافظة على الاستثناء كقاعدة لدى الفيلسوف، ليتجاوز العام وما دون المتوسط والمنحط و الغل والمتمسح المتزلف أي الرديء كيف يمكن الدعوة إلى أخلاق تتجاوز أخلاق الرداءة.

الكلمة الألمانية المرادفة للرداءة هي: Die mangelhaftigkeit من كلمة ناقص mangelhaft والنقص Der Mangel.

تتساوق لفظة الرديء لدى نيتشه مع الغل والضعف، والاصطناعي والبهيمي، والفارغ والأخصاء والصغر والانحطاط والبديء والروح الرديئة والكريه و هي ملفوظات تنتمي كلها إلى قيم الانحطاط في مقابل قيم العلنسان لقد نذر نيتشه نفسه لتوقيم القيم لبناء قيم حيوية (vitales) ديونيزوسية، ومحاربة قيم الكذب وقيم البلادة، وقيم الوعي الشقي أي محاربة أخلاق الرادءة.

لا يولد النوع ولا يتقوى إلا بصراع مرير ضد الشروط غير الملائمة، أما النوع الذي يتلقى طعاما كثيرا واهتماما مبالغا فيه سرعان ما ينحرف عن نوعه ويقدم اختلالات متوحشة[1]. فالجماعة الأرستقراطية أو المدينة اليونانية أو مدينة البندقية على سبيل المثال كان شاغلها الشاغل هو المحافظة على النوع بالاختبار. فالعلاج والوفرة والحماية للنوع وصفات لا أهمية لها. ولا يكابر النوع إلا كنوع. في ديمومته وبساطته ووحدته، وفيها ينتصر. الأخلاق الأرستقراطية لا تتسامح سواء تعلق الأمر بالتربية أو بمسألة المرأة أو بالزواج. فاللاتسامح هو تلك الظروف غير الملائمة التي تقوي النوع وتعضده. انقطعت هذه القيم وتحولت إلى ضدها وكأنها ترف وذوق، وظهرت من جديد تساؤلات "لماذا؟" و "كيف؟ جديدة، سمحت لفلاسفة الأخلاق الذين انبثقوا في هذه المرحلة بطرح تساؤلات حول نهاية المجتمع وضياعه؛ واقفين على نوع من الناس هم:الأدنياء الأردياء أو الأردئاء الذين لاعلاج لهم ولا شفاء لهم. بمفردهم يتناسلون يتكاثرون إنهم أناس المستقبل. الذين سيعيشون "كونوا إذن مثلهم تشبثوا بالرداءة. إن

(1) Les décadents ont besoin du mensonge. Ecce Homo P.23

هذه هي الأخلاق الوحيدة التي سيبقى لها معنى في مرحلة الانحطاط هاته إلا أنها صعبة المراس؛ أخلاق الرداءة هاته[1].

وما يقوي مراسها هذا هو الوعي واللغة. فما حاجتنا للوعي مادام هذا الأخير لا يدرك ما هو الأهم؟[2].

إن قوة الوعي ودقته ترتبط ارتباطا قويا بالتواصل. وهذا الأخير أي ملكة التواصل كحاجة ستكون كنزا لا يقدر على استعماله أحسن استعمال إلا الفنان أو الكاتب والمثقف. أي المبذرون (les gaspilleurs) القادرون.

كان التواصل أولا لنقل خوف الإنسان وضعفه. فهو في حاجة لأمثاله وأقرانه لأنه يشعر كحيوان مهدد في حياته. إلا أن الإنسان ينكر باستمرار. وما التفكير والوعي إلا الجزء الضئيل من قدراته. وهوالجزء الأكثر سطحية ورداءة. رغم أن الإنسان يمكنه أن يتواصل بالنظر والحركة والإنطباعات والضغط...."فالوعي حسب تفكيري يقول نتيشه لا ينتمي إلى عمق الوجود الفردي للإنسان...بل ينتمي إلى طبيعته المشتركة والبهيمية"[3] (grégaire).

لذا تندرج اللغة بكل طاقمها تحت يا فطة المشترك "le commun" الشيء الذي يجعل منها تواصلا (Commun-ication). والمشترك هو المماثل والعادي والبهيمي أي الرديء. فاللغة كلمات من حيث التعريف وعلامات صوتية تدل على المفاهيم وهذه الأخيرة علامات مجازية دقيقة إلى هذا الحد أو ذاك تعبر عن الأحاسيس والمدركات والتجارب المشتركة، لأجل إبعاد كل "سوء فهم أبدي" والخوف من الخطر هو ضرورة التواصل و التجمع.

فإذا استنتجنا بأن الإنسان يتواصل بعلامات مماثلة لينقل تجارب مماثلة، فإنه في الواقع لا ينقل إلا الرداءة بما هي progressus in simile "تطور نحو المماثل". فأين نضع آمالنا؟ في "الفلاسفة الجدد"[4] يقول نيتشه: أولئك الذين يملكون عقولا ثابتة، القادرون على إعادة تنويع القيم السائدة، أولئك الذين يعلمون الإنسان أن مستقبله يوجد في إرادته، ويحققون مشاريع

---

(1) M.P.C P.576 Op cit
(2) Ibid. P 101
(3) Ibid P 103
(4) M PC P. 581

تربوية تعليمية ضخمة، قصد جعل حد لسيادة اللامعنى المخيف وللصدفة التي تسمى التاريخ[1]أو السبات الثقافي العميق (torpor intellectualités) الذي يكبل الإنسان.

هؤلاء يصفهم نيتشه بأناس دون وطن[2] les sans-patrie كوصمو بوليتون أطفال المستقبل الذين يرفضون الرداءة العميقة في الإنسان ويرفضون المثل الصيني القائل: "امتلك قلبا صغيرا". فالصغر روح منحطة ومسخرة، تثير الشفقة، النابعة عن الضعف والإنهاك والكهولة الهرمة قوم لا وطن لهم لأنهم يفضلون الجبال والأعالي وهم ينتمون إما إلى الماضي وإما إلى المستقبل أي لا راهنيون. لكن لم الرادءة تتمكن من نفوس الناس؟ لأنهم لا ينصتون كما يجب لغرائزهم. والغرائز الكبرى المقصودة هي غرائز ترفع المرء إلى المروءة فوق مستنقعات الوعي البهيمي إلى القمم الثقافية الحرة التي تتجلى في إرادة العزلة وسيادة العقل. الغرائز هذه تغدو خطرا على الرادءة مثل مذاق المخاطرة والشجاعة المغامرة وعطش الانتقام، والمكر، والضراوة وحب السيطرة... [3].

الرداءة تبجل نقيض هذه القيم، لأنها سهلة، ضعيفة، مشتركة، لذا تتمكن من نفوس الناس وغرائزهم. مثلما يتمكن كذلك الغل من نفس المريض. فكيف يمكن التخلص من قيمة الانحطاط هاته؟ لا يمكن ذلك إلا بمعرفة طبيعة الغل. ومعرفة هذه الطبيعة يقدمها لنا المرض. ففي الضعف تضعف غريزة الهجوم والدفاع، ويتوهن المريض حتى أنه لا يتمنى سوى الشفاء. فالمرض من ناحية الضعف والوهن هاته غل. ولا يملك اتجاهه سوى علاجا واحدا سماه نيتشه[4] "القدرية الروسية"، تلك التي تقضي من الجندي حين يلحظ صعوبة المهمة الارتماء على الثلج جامدا هامدا خامدا لا يتحرك. حكمة هذه القدرية هي الشجاعة على مواجهة الموت وكذلك القدرة على اختزال متطلبات العضوية في نوع من الصوم الدائم كذلك الذي يميز "الفقير" الصوفي أو الهندي. فالحركة في هذه الحالة تعني القضاء على المجهود الضعيف المتبقي للمريض كذلك هي طبيعة الغل. فهذا الأخير هو الشيء الممنوع والشر المطلق للمريض وهو ميله الطبيعي للأسف. هذا ما أدركته البوذية، فهي تقوم على محاربة الحقد أينما كان.

---

(1) Ibid P 580
(2) M PC P 559
(3) M PC P. 261
(4) M PC P. 298 op cit

من يعرف فلسفتي والجد الذي به حاربت كل انتقام وكل حقد يعرف لماذا أطمئن لغرائزي أثناء الممارسة[1]، يقول نيتشه. ذلك أن الإنسان الفاسد والمنحط هو ذلك الذي فقد غرائزه، أو عوضها بترهات مثل الشعور المتعالي، أو مثل الإنسانية، ونسي الحياة، أي نسي غريزة النمو، والديمومة، وتراكم القوى والقوة: فهنا حيث تغيب إرادة القوة يولد الانحطاط[2].

في كل مجتمع سليم نلاحظ تقسيما ثلاثيا فيزيولوجيا ومختلفا. لكل نمط فضاء عمله وقدرته في التحكم في ذاته، وشعوره الخاص بالكمال، هكذا تقسم الطبيعة الناس إلى أصحاب العقول والروح الثاقبة، وأصحاب العضلات والمزاج الحاد، والأردءاء الذين لا موقع لهم هنا أو هناك. الأولون هم النخبة والندرة، سعادتهم توجد هنا حيث شقاء الآخرين. سيطرتهم من وجودهم لا من إرادتهم. لهم بمفردهم الجمال beauté والطيبوبة bonté يليهم حراس الحق والأمن، الأقوياء، جنود المدينة اليد التنفيذية للأولين. وأخيرا الأردياء قاعدة الهرم لهم بدورهم امتيازاتهم، ولا يجب الاستخفاف بها لأن الرداءة هي القاعدة العامة والمشتركة للعموم. والرديء سعادته في رداءته[3].

لكن الرداءة سبة في حد ذاتها ولا تليق بالأقوياء وذوي العقول العميقة.

من أفدح و أبدخ المنعرجات والمتاهات التاريخية والحياتية التي يمكن أن نتتبع فيها لفظة الرداءة وجواراتها هي تلك التي وصفها لنل أنخيل باسكيت في روايته خوانيطا الملعونة[4].

تدور أحداث الرواية السردية والاستيهامية، في زمنين. الزمن الدولي والزمن المغربي لمدينة طنجة وتقوم بسرد أحداثها إمرأة عاثرة الحظ خانتها الأقدار ولازمتها الرعونة واللعنة طوال حياتها[5] تدعى خوانيطا نوربوني.

عبر هذه الإحساسات الأنثوية تتسربل الاستعمالات المختلفة للرداءة، صحيح لقد انحسرت الرداءة وانحشرت في وصف المقاعد والطعام والطقس، ومرة واحدة انتقلت الكلمة إلى مستوى أعلى من التجريد لتصف فيه الحكاية (انظر ص 24/ 37/ 79/ و 143 نفسه).

---

(1) M PC P299 op cit

(2) FN l'anti christ 10/18 1967 TR dominique tassel P 13

(3) FN L'anti christ Op cit PP 96-97-98-99- 100

(4) أنخيل باسكيت: خوانيطا الملعونة. ترجمة بيلار غونثاليث كاصدو. عزيز الحاكم درا ما بعد الحداثة 2006

(5) نفسه

إلا أن الرداءة على مستوى الغرائز والذكريات والنوستالجيا والقيم والمعتقد تأخذ في هذه الرواية لنفسها أسماء مختلفة أخرى. يمكن جردها على سبيل المثال لا الحصر فيما يلي: اللعنة، التعاسة، حياة الكلاب (la vida perra) الجنون، العهارة، التقزز، الوسخ، الحقارة، الإهانة، البلادة، التبول، الشقاء العزلة... والتفاهة.

كل هذه المرادفات وسياقاتها تصف لنا وتسرد علاقات الغيرية. علاقة المستعمر (المتعدد الجنسيات وخاصة الإسباني) في طنجة الدولية بالمستعمر المغربي (الأمازيغي، الريفي، العربي...) وعلاقة الجنسيات الغربية المختلفة فيما بينها (صراعات، نميمة، حسد، تطفل...) وعلاقتها بالمورو. تستعمل خوانيطا نفسها هذا المصطلح أكثر من مرة (ص: 106/ 108/ 111) وحين تريد أن تخفف من وقعه العنصري والقدحي تستبدله باسم العلم "محمد" أو باسم خادمتها "حمروش".

"والمورو" كما يستعملها خوان غويتسيلو[1] تعني المسلم الذي أقام باسبانيا بعد فتح الأندلس، وتعني المسلم عامة. مثلها تعني كلمة "النصراني" المسيحيين في المقابل. وهناك ألفاظ أخرى ترادف المورو مثل الموريسكي والسرساني... فهي ألفاظ غيرية لا تخلو من حكم مسبق "تثير في المخيال الإسباني الذعر و الحسد تارة، و الشتيمة و الملاحقة تارة أخرى"[2] "منذ الغزو العربي تخضع الحياة الإسبانية لمقابلة المسيحي / المورو(....) فكل ما ليس لنا هو مسلم وأجنبي في آن واحد وكل مالنا هو مسيحي إسباني في آن معا. يتسع التأكيد على ما هو "لنا" ليشمل في الأوان نفسه المسيحية والإسبانية، أما التأكيد على ما ليس لنا فيستوعب على النحو ذاته قومية الآخر المتطفل ودينه. وإلى يومنا هذا ما يزال بعض الآباء في أريافنا الأندلسية يسمون كل صغير غير معمد بـ"المورو" يحدث غالبا لعدوين بمثل هذه الجذرية أن يعرفا فترات سلام وهدنة. بل حتى تحالفات مرحلية.إلا "المورو" فصديقا كان لنا أم عدوا، معلما أم تلميذا، وحتى إذا جمعتنا به مدينة أو منطقة نقيم فيها يظل يمثل الآخر بامتياز. وهو "الآخر" بالمعنيين غير القابلين للفصل معنى الديانة ومعنى القومية(...)"[3].

---

(1) خوان غوتيسولو. في الاستشراق الاسباني. ترجمة كاظم جهاد. الفنك. 1998

(2) نفسه ص: 25

(3) نفسه ص: 26

وإذن هناك غيرية صراعية متبادلة. كأن هناك استعمار متبادل: العرب للأندلس واسبانيا لشمال المغرب وجزء من جنوبه. وكان هناك طرد وملاحقة متبادلة. وفي كل هذه الأحداث كانت الرداءة هي السيدة الآمرة الناهية. رداءة قيم منحطة جسدها حديث خوانيطا المهلوس الاستيهامي، المطبوع بأنفاس متقطعة مسترسلة متتالية في تقطعها ولهاثها اللاهث وراء ذكريات وأوهام... لا تميز فيها بين الحلم والواقع وبين الحقيقة والوهم وبين الهذيان والهلوسة... سرد تتخلله أحداث سينمائية وتتداخل فيه حتى نخال أن المتن السينمائي لتلك الفترة جزءا لا يتجزأ من حياة خوانيطا البئيسة، لكن العاشقة إلى حد الخبل للسينما.

هل حقا كانت خوانيطا ملعونة، هل طالت حياتها الرادءة؟ كما طالت حياة وتجربة أنخيل باسكيت نفسه؟لاشك في ذلك.

رغم أن لفظة الرداءة لم ترد في كتاب أوغست موليراس: المغرب المجهول[1] إلا لماما ومن حيث هي لفظة لغوية عادية[2]، فإن حالات الراداءة أو ما سميناه سابقا بأخلاق الرداءة والانحطاط يعج ويزخر بها الخطاب الاثنوغرافي عند موليراس على وجه الخصوص ولدى الإثنوغرافيين الآخرين على وجه العموم فنقد موليراس لهؤلاء ينصب أساسا على سعيهم الرديء وكتابتهم الرديئة ومرد ذلك في نظره هو جهلهم للغتين العربية والأمازيغية، وهو شرط أساسي وضروري لكل سعي إثنوغرافي يروم اكتشاف ومعرفة هذه المنقطة المجهولة من شمال إفريقيا. إن الزوار الأوروبيين البعيدين عن معرفة المجتمع الإسلامي الحقيقي والذين لا يضبطون اللغة العربية ولا يرون أي نشاط منبثق عن هذا الشعب الغريب، قد اختلطت عليهم الأمور واعتبروا الحالة الوجدانية التي لم يدركوها مجرد بلادة أو انتشاء دائم[3]. ويحلل هذا الشرط المنهجي في الإثنوغرافيا كما يلي: معرفة اللغة العربية الكلاسيكية، ومعرفة الدارجة والأمازيغية و تلاوينها، ومعرفة القرآن الكريم وحفظه، وقراءته وفق قواعد القراءة الثابتة، ومعرفة السنة والتشريع الإسلامي ومعرفة الأدب العربي... بعد ذلك يمكن أن نغامر بكل جرأة داخل كل

(1) اوجست موليراس، المغرب المجهول (اكتشاف الريف) الجزء الاول، ترجمة د. عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز ن اريف 2007

(2) نفسه ص ص: 2007. 23- 49- 63- 68

(3) انظر ص 39

جزء من المغرب" لكن بشرط آخر لا يقل أهمية عن الأول وهو: "التنكر في زي طالب مجتهد"، أو في أسمال درويش ممسوس... وهو الدور الذي لم يقم به موليراس وفشل فيه صاحب الاسم المستعار: علي باي باديالبليش وغيرهما وقام به الرحالة القبايلي محمد الطيب.

إن دوافع هذا الأثنوغرافي رغم أنفه، ترتبط لا محالة بحب المغامرة وحب الاستطلاع وحب الأكل. لكنه في كل هذه الدواعي كان مدفوعا بقوة قاهرة لا يدركها هو نفسه، حيث لم يكن يستقر بمكان محدد، لأنه كان يرغب في رؤية مناطق جديدة وأناس جدد وعادات جديدة، ولم يكن يدون أية ملاحظة، بل كان يسجل ذلك في أروع مذكرة إنسانية يمكن أن يجدها المرء"[1] ألا وهي الذاكرة وذلك من 1872 إلى 1893.

لم يقم الدرويش برحلاته إذن لكي يرويها ولا لكي يدونها لقد كان يتملكه رعب ورهاب لا مثيل له من الكتابة. وهذه الأخيرة كانت لديه مرهونة بالأحجبة والتمائم والخنقاطير (وهي ضرب من الخيمياء السحرية). فذاكرة الدرويش القبايلي هي ميدان تنقيب موليراس الذي اعتمد على الاستفهام بل الاستجواب ثم الكتابة. فإلى أي حد يمكن استبدال واقع الميدان والترحال بذاكرة شخص يملك جواز سفر سحري مرقط بمعرفة اللغة العربية والامازيغية والقرآن الكريم والعادات والتقاليد ويملك طاقية للتخفي تسمى طالب العلم أو الدرويش المجنون أو المتسول التائه. انتبه مولاي راس إلى هذا الإحراج في ميتودولوجيا الأنثوغرافيا وعينه مرة بالنصب وتارة بالشك. هل نصب الدرويش على موالي راس؟ وهل كذب علينا هذا الأخير؟ الجواب عن السؤال الأول هو أن أقوال الدروش خضعت لمراقبة ممنهجة. فلم يظهر النصب في أية لحظة بل واتضح أن للدرويش ذاكرة ثاقبة وحية لا تتانقض! أما معيار الصدق في السؤال الثاني فهو اختبار المعلومات الواردة في الكتاب بعد صياغته من خلال اللقاء المباشر بالريفيين المقيمين بالجزائر ومساءلتهم عن الجزء المتعلق بقبيلتهم أو قسمهم، بحيث سيكون جوابهم أو رد فعلهم إما إدانة أو إثابتا لما ورد في الكتاب.

من الناحية المنهجية، إن إثنوغرافيا موليراس، وإن عرفت بعض الثغرات، يصعب نعتها بالرداءة، فالرداءة في هذا المؤلف (تكمن في أخلاق معينة، وفي معتقدات لا يطالها الشك

(1) نفسه ص: 23

والنصب، وهي راجعة إلى تربية أوروبية، رغم الولادة والمنشأ في الجزائر والتي كانت تعتبر جزءا لا يتجزأ من فرنسا العظمى.

إن أخلاق الرداءة لا تكمن فقط في النزعة الاستعمارية للأثنوغرافيا بل نعثر عليها في أماكن أخرى شتى وفي قناعات واختيارات وكذا في منطق متحكم في الخطاب الاثنوغرافي.

أما عن رداءة النزعة الاستعمارية في مؤلف موليراس هذا، وبالتالي في الإثنوغرافيا عامة، فلا يمل المترجم عز الدين الخطابي من الإشارة والتنبيه إلى ارتباط الإثنوغرافيا بالسياسة الاستعمارية (ص6) وبالمصلحة السياسية للوطن الأم (فرنسا) (ص8) قائلا: "لسنا في حاجة إلى تأكيد المنحى الاستعماري الواضح الذي يتخلل كلام موليراس والذي يبرر الأطماع الفرنسية المتعلقة بالمغرب بعد ان أحكمت فرنسا السيطرة على جزائر(ها)"[1].

أما بصدد الدور الموكول لفرنسا في الشمال الغربي لإفريقيا فإن موليراس يرى بأنها مدعوة لخلافة العرب على مستوى الهيمنة الثقافية وخلافة الأمازيغ على مستوى الهيمنة السياسية (ص39). ثم يقول "وإذا ما صدقنا (محمد الدرويش القبايلي) فإن الشعور بالتعاطف ينتظرنا في هذه القبيلة (يقصد بني سيداث) (ص69)" فنحن سنصيب إذا ما قمنا في البداية بإخضاع القبائل البحرية وبعد ذلك بمحاصرة سكان الريف الجنوبي (ص70) "فيا فرنسا الطيبة و الغالية إن حبك اللامحدود للشعوب وخصالك النبيلة وكرمك الخيالي والعظيم، تجلب لك التعاطف وتؤثر في القلوب الأكثر قساوة (ص40).

"وستكون أحسن مكافأة بالنسبة لي -يقول موليراس- هي أن تنتفع فرنسا بهذا العمل، إذا ما كان مفيدا لها" (ص28).

وربما فات قوما جل أمرهم ... من التأني وكان الحزم لو عجلوا

إلا أن الرداءة الأخرى في الخطاب الإثنوغرافي تبدو لنا أيضا في الموقف من الآخر. إن هذا الأخير تنعكس فيه المرتكزات الثلاثة التالية:

1- التصور الميتافزيقي لثقافات الآخر

---

(1) نفسه الهامش ص: 194 و 206

2- النكهة الشرقية

3- الموقف الغرائبي

أما عن التصور الميتافزيقي فهو ذلك الموقف اللاتاريخي من الآخر (الشرق) ومن ثقافته؛ حيث كان ينظر الخطاب الإثنوغرافي إلى الآخر وكأنه شيء قار، وصورة ثابتة وتصور هلاسي. ولإدراك رداءة هذا الخطاب لابد من الالتفات إلى فلسفة الاختلاف وفلسفة الآخر. فالجهود الجبار للاعتراف بالآخر وتميزه وتفرده أفصحت عن قيمة 'الاختلاف' كما انبثقت في مجالات اللغة والعلوم الإنسانية والفلسفة إلخ... ومفهوم الآخر كما بلورته الوجودية أو الفينومينولوجيا: الآخر ظاهرة ووجه ومسؤولية. فكل هذا الجهود الفلسفي يشكل الآن إدانة صريحة لرداءة الخطاب الإثنوغرافي. الذي تميز بميزتين أخرتين هما النكهة الإستشراقية والموقف الغر ائبي.

أما النزعة الغرائبية فتبدو لنا في بحث الاثنوغرافي وغيره عما هو غريب عجيب في الآخر، في تذوق الفاكهة النادرة، والعطور العاطرة الغابرة، وفي تملي الوجوه المختلفة والسحنات المعفرة. والبحث عن المعتقد المفتقد، واستبدال المادي بالروحي، وتجسيد الهلوسات والاستيهامات في هندسة الآخر وتقاليده، ومعارضة المدنس بالمقدس...

رداءة النزعة الغرائبية تكمن في اعتبار اسقاطاتها الذاتية حقيقة، وفي تحويل الواقع حلما أو عكسيا... وفي تشويه صورة الآخر، في نمطية ثابتة وكأن هذا الآخر لا يملك تاريخا ولا مشاعر فهو أيقونة تعيش في عالم مغلق كالرمانة، أو في متاهات كمتاهات الدماغ أو في بحر كبحور الجنة والجنان...

الغرائبية رديئة لأنها بالمدح المبالغ فيه تنتج أدبا رديئا.

تبدو النكهة الاستشراقية في الإثنوغرافية في الملامح التالية: وهي ملامح رديئة يلفها مفهوم الاستبداد الشرقي' كالتعصب والفساد والفضاضة المتقنة والجمود واللاعقلانية والعنف الدموي الأعمى... وبصدد الاستبداد نعثر في موسوعة لاروس على أن اللفظ 'لا يشكل لدى الشعوب الشرقية صفة جارحة كما عند (الغرب) وأن هذه الشعوب تجد من الطبيعي تماما أن تجثوا أمام سلطان هو سيدها الأعلى المتحكم بأرواحها وخيراتها بحسب ما تسوله له نفسه... إلا

أن هذه العقلية المنسوبة لهذه الشعوب، والتي تمتاز باللامبالاة والانغلاق والخمول... لا تشمل الشرق كله، بل هي موروث هذه الشعوب المسلمة التي عرفت فترة من الرقي ثم عادت وسقطت في طور من الانحطاط يبدو أنه لا نهاية له ولا شفاء منه[1].

لكن رغم كل هذه الرداءة الإثنوغرافية، فإنها تكشف لنا عن رداءتنا كما تبرز في سلوك المخزن مثلا. فقد كان هذا الأخير مرفوضا في جل القبائل الريفية لا لأنه يمثل سلطة السلطان وإنما لسلوكه الشجع ولتسلطه المغالي. كما تبدو رداءتنا في سلوكات مشينة مثلما وصفها موليراس عندما تحدث عن الزاوية الوزانية وعن مولاي عبد السلام واصفا إياها بالمهرج العديم الأهمية. وتبدو لنا كذلك في احتفالات الكرنفال الغريبة الذي يعتبره موليراس موضوعا محرجا من الناحية الأخلاقية والدينية. وفي المشهد الهمجي المرتبط بالزنا المنظور إليها كسلوك مرفوض حتى الرجم.

رداءة بنياتنا المجتمعية هي ما أسماه الخطاب الإثنوغرافي "بالسيبة" وهي كل تواجد يخرج عن تحكم وسيطرة المخزن. فهل ثنائية السيبة / المخزن قادرة إثنوغرافيا على تفسير بنياتنا الاجتماعية؟ جواب عز الدين الخطابي عند تقديمه للكتاب لخصه في مفهوم "المفارقة" و"الالتباس" فكل متأمل للمجتمع الريفي ومتجول في قبائله وأقسامه سيلاحظ لا محالة أهمية ومركزية المسجد كرمز للدين ومن هذا المركز كان محمد بن الطيب ينفذ إلى القبيلة وإلى خصوصيتها. وهناك طبعا الجماعة كشكل من أشكال "التمثيلية الديمقراطية" وبين المركزين لا يتم التنظيم بشكل منسجم. فإذا كان الدين لا ينظم حياة الريفيين السياسية فهل عدم تنظيمه هذا هو سبب الفوضى التي يبدو وكأن أهل الريف فخورين بها؟

ألا يمكن نعت هذا النوع من التنظيم السياسي بالمديوقراطيا؟

وإذن الرداءة لا تعي رداءتها. والرديء لا يعترف برداءته. اللهم إذا كان بسذاجة وصراحة "جون جاك روسو": إن حياتي شابا انسابت هادئة مطمئنة، بدون شأن يذكر. هذه الرداءة هي نتاج طبيعتي المثابرة لكن الضعيفة التي يصعب المحافظة عليها ويسهل إحباطها.

المساءلة هي التي تخرج الرديء عن رداءته وتجعل منها لحظة تأمل تكشف القاعدة فيها كما تكشف الإستثناء.

---

(1) خوان غوتسولو: في الاستشراق الإسباني ترجمة كاظم جهاد نشرة الفنك. 1998 ص: 15/ 16.

لفظة الرديء من الأضداد، وشساعة حقلها اللساني تسمح بتتبع الحالات في المابين بين إلى ما دون المتوسط إلى الصغير إلى الأصغر الأفقر....

هذه هي مستويات أخلاق الرداءة كما لمسناها في شمال المغـرب أي في طنجـة الدوليـة من خلال عين ساردة روائية وكما وجـدناها في الخطـاب الإثنـوغرافي عامـة ولـدى مـوليراس خاصة.

في الحكرة

أو الاختلاف الجنسي

"إن الرجل هو الذي أبدع المرأة. من أي شيء؟ من ضلع سماوي، من مثاله الأعلى"
نيتشه

يدور حديثنا عن العنف عامة. والعنف ضد النساء خاصة. فما هو العنف؟ لا أضيف شيئا لما قيل إذا أنا ركزت على أصناف العنف؛ بدءا من العنف الجسدي، وعنف الرجل ضد المرأة وعنف الصاحب ضد الصاحبة وعنف الذي يقود ضد من يقودها وعنف صاحب المعمل ضد العاملة، وعنف الأب ضد أبنائه وبناته.. والعنف الرمزي الذي يتجلى في الشتم والتهميش والإقصاء والتجاهل وفي كبرياء إصدار النصائح وفي العدوانية إلخ..

هناك كلمة دارجة تلخص في نظري كل هذه الأشكال من العنف: هي "الحكرة". والحكرة ليست هي الاحتقار بالضبط. فهذا اللفظ الأخير يفيد أن المحتقر أهل لذلك لسبب من الأسباب. في حين أن الحكرة لا تفيد ذلك. فهي عنف بدون سبب. عنف القوي ضد الضعيف، والمركز ضد الهامش.. وعنف الرجل ضد المرأة لا لشيء إلا لأنها "مرة".

لماذا هذه الحكرة؟ مهما بحثنا وفصلنا في الأسباب فهي في نظري، تعود إلى سبب واحد أساس هو الاختلاف الجنسي. فما هو الاختلاف الجنسي؟

يمكن أن نعود بهذا الاختلاف إلى "الخلق الأنطولوجي" حين خلق الله العالم وخلق آدم. كيف جاءت حواء؟ هل خرجت من صلبه؟ أم من وجهه؟ أم من ذيله؟

نستطيع أن نعوذ بالسؤال إلى الإسلام ثم اليهودية.

في لاشعورنا الديني أن حواء خرجت من الضلع الأيسر والأضعف لآدم. وهي التي كانت السبب في الخطيئة العظمى. إننا نحملها كل أسباب شقائنا. من هنا "الحكرة".

في قراءاته التلموذية[1] يتطرق إيمانويل ليفيناس لتأويل جملة من النصوص في "سفر التكوين" تتصل بالمرأة: و"خلق الله المرأة". تنفتح هذه النصوص على ثلاث ملفوظات تتعلق بما هو إنساني خارج تقسيمه إلى مذكر ومؤنث. وتتعلق أيضا بمحاولة تعريفه والثنائية التي تميزه.

يبدأ التأمل بملاحظة خطأ نحوي في الكلمة خلق/ وسوى بالعبرية Vay-yitzer فيها حرفين مكررين. هل هي دلالة على وجود ميلين في الإنسان "الخير والشر" أم هي دلالة على وجود خلقين في مخلوق واحد؟ ذلك أن الكلمة المقصودة في العبرية تعني الخلق (façonner) والميل (Penchant) في آن واحد.

فما هو الإنساني إذن؟ هو أن يكون الكائن كائنين وهو كائن واحد- إنه قسمة، تمزق في باطن ماهيته. أو هو الوعي والاختيار بكل بساطة. إنه الوجود في مفترق الطرق، بين إمكانيتين، وبين ميلين، يتعارضان ويتنافران. إنهما الوعي والحرية أي العقل. وهذا الأخير لا يميز الانسان فقط. بل قد يتصل بالحيوان أيضا. الإنسان حيوان عاقل. فيكون العقل في خدمة الحيوان أيضا وفي خدمة الغرائز، لكن الفرق بين الإنسان والحيوان يبقى دائما داخل الوعي. ويتجلى في الخشوع والطاعة. خشوع للخالق وتشريعاته وميل للملذات وطبيعة الانسان تمزق ما بعده تمزق، الوجود الدرامي للإنسان لا تحدده الحرية إنما تحدده الطاعة.

أما الملفوظ الثالث فيشير إلى الإنسان الأول بوجهين؛ لا كما هو وجه يونس ولا كما هي وجوه الأزواج. الوجهان هما ما يفسر الخطأ النحوي المشار إليه سابقا. وهما وجهان يدلان على إنسانية الإنسان. على نهاية الذات، ونهاية الداخلية. ويبقى كل شيء مفتوح؛ معروض لا وجود للقفا حيث يمكن أن تختبيء الافكار وتختزن..كل جهات الإنسان مفتوحة وعلى جميع الجهات أنه وجه لامتناهي يشير إلى إنسانية الإنسان. المؤنث فيه لا يستمد وجوده من المذكر بل من القسمة إلى مذكر- مؤنث. والتكامل في هذه القسمة لا معنى له، إنه كلمة كسولة.

إنسانية الإنسان بوجهين تعني أيضا المسؤولية وخاصة مسؤولية الآخر. الآخر الموجود طي الإنسان. وهذا الآخر هو الإختلاف الجنسي. هكذا تظهر المرأة طي ما هو إنساني (le social commande l'érotique).

---

[1] Emmanuel lévinas. Du Sacré au Saint. 5 Nouvelles lectures Talmudiques. E. Minuit.1977.

لكن الإختلاف الكبير في تأويل خلق المرأة يدور حول أصلها هل هي من الضلع (cote) أم من الذيل (queue)؟ أن تكون مَن ما هو إنساني في الإنسان فهذا لا خلاف حوله. بيد أن الخلاف يبرز: حين نقول من الضلع طلع وجه المرأة يعني ذلك أن المؤنث والمذكر متساويان، خلقا في نفس الآن، وأن الإختلاف الجنسي ينتمي على ما هو أساسي في الإنسان. وحين نقول طلعت من الذيل، فهذا يجعلها في مرتبة ثانوية، أي أنها احتاجت إلى فعل خلق جديد ومن جانب صغير في الإنسان رغم أن المرأة ليست هي التي توجد في مرتبة ثانوية إنها العلاقة بها. العلاقة بها من حيث هو إمرأة، من حيث هي مهام.

الإنسان قبل ظهور المرأة كان هو المسؤول عن كل شيء. هو آخر من خلق وأول من يحاسب ومن مسؤوليته كان هو قمة الروحية. لكن من خلق من ذيل لا يمكنه أن يكون في قمة الروحانية؟ فكيف يمكن للمساواة بين الجنسين أن تنبع من أسبقية المذكر؟

الإستحالة هنا من طبيعة ميتافيزيقية (أكاسانيكي) ذلك أنه يستحيل إيجاد الوجود من مبدأين مختلفين. لابد من مبدأ مشترك، واحد، هو نفسه. لايمكن تحقيق التواجد المتساوي القائم على الإنصاف والعدل. لابد من تبعية لابد من اختلاف جنسي. يبدو أن أنوثة المرأة تكمن في هذا الوضع البدئي لبنية فوات الأوان. لابد من تفاوت ونقص وتمزق وألم لكي تلتحم وتتحد الأضداد والأنداد. تمزق الجهة التي اقتطعت منها المرأة. لكن هذا التناوب لا يمس مرتبة المرأة فهي في مرتبة مشرفة؛ هي في وضع إنساني. العلاقة بها القائمة على الإختلاف الجنسي هي التي تكون تابعة.

يتوزع كتاب سيلفيان أكاسانسكي[1] "سياسة الجنسان" إلى ثلاثة فصول: 1- اختلافات 2- روابط عائلية – 3- سياسات. إشكالية الفصل الأول تتمحور حول، الإنسان المنقسم. هناك انقسام أصلي في الإنسان: كل ما هو رجل فهو ليس إمرأة ولكل ما هي إمراة ليس رجلا. (مبدأ الثالث المرفوع)..لا وجود إذن لجنس ثالث وكل الحالات الأخرى لا تلغي هذا الأصل (الخنثى، الهومو، تغيير الجنس جراحيا..).

إن الإختلاف الجنسي واقعي، فهو ينتمي إلى المعطيات الفيزيقية الطبيعية، وهذا في طبيعته لا معنى له تقريبا؛ لكن الذي يمنحه فائض المعنى هو الثقافة والتأويل...الثقافة هي من

(1) Sylviane Agacinski.Politiques des sexes. Seuil. 1998.

إنضاج الإختلافات الطبيعية. الطبيعة تعطي الإختلاف وقراءة هذا الأخير تمنح الأبجديات الرمزية الكونية ضمن زوج مذكر/ مؤنث. من هذه القراءات القراءة السائدة عالميا والتي تعتبر المذكر أقوى من المؤنث. هذه النزعة الأندرومركزية، لا يمكنها أن تستمر في هيمنها إلى الأبد. لابد من حد يحدها؛ خاصة من جهة الفلسفة والسياسة. ذلك لأن الفلسفة تساهم في تغيير وجهة وطريقة تفكيرنا والسياسة تغير تنظيم المجتمع خاصة تنظيم العلاقات بين الجنسين. والأصل معقود على الأدبيات الأخرى خاصة الفنية منها، للمساهمة في فهم الإختلاف الجنسي فهما حقيقا. أما العلوم الإنسانية وعلى رأسها التحليل النفسي فتبقى ذات نزعة ذكورية فالليبدو والدوافع الجنسية ذات طبيعة ذكورية عند فرويد وأسبقية "القضيب" لدى فرويد ولاكان هي ما يفسر هيمنة النزعة المركزية الذكورية. (ص 23..) (الحكرة).

هناك تفسير آخر تقدمه س. أكاسانسكي، لهذه الهيمنة، وهو تفسير من طينة ميتافيزيقية. تنعته "بالخوف الميتافيزيقي": ومؤداه أن الفكر الميتافيزيقي الغربي يخشى القسمة ويحن للواحد. لأنه يجد فيه راحته وكسله وانغلاقه.

أما القسمة فهي بنية منفتحة: الإثنتان تعني الإبتعاد، الهوة، القدر، البينونة...لذا من الصعب على الفكر أن يتصور أصلا منقسما. لأن القسمة تشاغب الواحد، تعدده، تشتته. هكذا خرجت حواء من ضلع آدم. وإذن الرجل هو الاصل هو البساطة، هو القضيب. العضو التناسلي الأنثوي فهو إخصاء وفقد للفالوس.

من جهة أخرى القسمة تستدعي الإختلاط (la mixité). والرجال اهتموا بتاريخهم غير المنقسم أكثر مما اهتموا بالتاريخ المختلط: ذلك أن تاريخ النساء حدث دائما في الهامش. لو أن التاريخ فهم انطلاقا من القسمة الجنسية؛ لكان تاريخا دائما شاملا عالميا. فيه تدرك كل الفروقات في العرق، في اللون، في شكل الوجه وبنيه الجسم..الإختلاط اساس القسمة والقسمة اساس التساوي والإختلاف في الإنسانية. الإختلاط يحثنا على تقسيم تصورنا إلى "جزئين للإنسان". وبدون هذه القسمة لا وجود للحب ولا الموت ولا التوالد.

طبعا لا يبدو أن الفيلسوفة تريد القضاء على الإختلاف الجنسي بطمسه في الإختلاف الثقافي بحثا عن الإختلاف الجنسي حتى يبرز الآخر. فبدون هذه الأخيرة لا طعم للحياة. وهذه دعوة لتأويل جديد للإختلاف اوالقسمة والإختلاط.

هناك تعابير عدة للإختلاف الجنسي؛ التعبير الإستطيقي كتشخيص فني للجنس، والتعبير الاقتصادي كتقسيمة للمهام حسب الجنس والتعبير السياسي كتقسيم للسلط. وبما أنه لا وجود لحقيقة مطلقة لهذا النوع من الإختلاف. فإن هناك لعبة ورهان سياسي لذا كان لزاما التفكير في رسم استراتيجيات وتوزيع السلط لضبط علاقة تبدو صعبة المراس.

إن الحديث عن "السياسة المتعلقة بالجنس" بصيغة المثنى تأخد دلالتها في وعي كل طرف من الإختلاف بأن العلاقة: رجال/ نساء لا منفذ لها آنيا. وأن السياسة الحالية لا تقدم أي أفق للتحرر أو لسلام دائم. بل ربما هي إعلان عن قدرية عدم اتفاق خالد" وهنا في انسداد الأفق وفي عدم الإتفاق تلعب السياسة لعبتها.

لكنها سياسة جديدة هي التي تدعوإليها أكاسانسكي فهي لا تنتظر حلا للإشكالية، يروم انسجام المجتمع، وتشابه أطرافه؛ فهذه هي الكليانية أو استيهامها؛ إنما تريد سياسة فكر كوني لا يميل ولا يغلب هذا الطرف على ذلك؛ بقدر ما يترك الإنسانية لاختلاطها (Mixité) ولغيرتها الداخلية.

ولتحقيق ذلك لابد من تجاوز مواقف أرسطو حول تراتبية الإختلاف الجنسي، ولابد من تأويليه تأويلا جديدا. فما دام أرسطو يعترف بحرية الرجل والمرأة وبقدرة هذه الأخيرة على الكلام..ومادام "الإنسان حيوان سياسي" يمكننا أن ننتظر من المرأة الكلام في لحظة ما، وخوض معركتها السياسية في مستقبل ما، للمشاركة في تسيير شؤون المدينة.

في الواقع يجب تجاوز مفهوم الإخصاء كفقد (للأعضاء التناسلية) وتجاوز مفهوم الحرارة كقدرة على الإخصاب لتحقيق الغيرية الداخلية، واستبدالها بمنطق تسميه الفيلسوفة: منطق الإختلاط – (Logique de Mixte). (ص 49) منطق يعتبر الإنسان إما رجلا أو امرأة؛ فهما تضعيف للإنسان، دون أن يعني ذلك أن الواحد ضعيف والآخر قوي..وإذا تحدثنا عن "الفقد" فهو متبادل وليس أحاديا. إن الرجل زائد المرأة يكونان "الإنسان".

وحتى لاتنخرط س. أكاسانسكي سهوا أو خطأ في صراع ضد الطبيعة، لأن الذكر برر قوته "بضعف" طبيعي ألصقه بالمرأة وشروطها؛ دعت إلى إحداث قطيعة مع "الجنس الثاني" لسيمون دوبوفوار. لأن هذه الأخيرة وجريا وراء تحرر المرأة مالت إلى نكران الهوية الجنسية واستبدالها بهوية كونية يمحي فيها الإختلاف الجنسي: أي الطبيعة الجنسية والأمومة والجسد الأنثوي. لقد

كان الجنس الثاني كتابا جريئا في حينه وفي حديثه عن الجنس، وعن الإستقلال الإقتصادي لكنه لم يكن يخلو من "حكرة". بدت لنا هذه الأخيرة في الدعوة إلى محو "الإختلاف الأنثوي". والإنكباب على القيم الرجولية والنماذج الذكورية، وبخس قيم الأمومة والأنوثة. منطق "الجنس الثاني" يقول: مادامت المرأة مكرسة للإنجاب، ومتاعبه، فإنها ستبقى دوما دونية. لذا عليها أن تتحمل مسؤولية وجودها "كذات" لا كموضوع للإنتاج!. منطق لا يخرج عن ثنائية ذكر / أنثى، فاعل/ مفعول به كما هي مؤطرة في الوجودية، إلا أنه لا يدرك الإستلاب الفلسفي الذي ينخره من الداخل. وجه هذا الاستلاب أنه يريد تحرر المرأة بالتشبه بالرجل، ولو على حساب الإختلاف الجنسي وغناه.

تنتقد س. أكاسانسكي مؤلفة "الجنس الثاني" في مجموعة من المفاهيم تفصح عن ضعف التصور والمنطق يبدو في "حكرة" ذاتية تمارسها المرأة ضد المرأة تمس أساسا مفهوم الحرية والخصوبة. فالخصوبة بما هي فعل طبيعي لإستمرار النسل تتنافى والحرية باعتبارها فعلا ثقافيا.

الحرية حسب الوجودية هي تعالي وتجاوز للشروط الطبيعية والمادية، هي تحكم حر في هذه الشروط والقدرة على قول لا بشكل جذري، الحرية ضد الضرورة. بلغة جنسانية الحرية والقدرة على التعالي للرجال، أما النساء فيمكثن منغلقات في المحايثة، بحكم أجسادهن وشرطيتها: الخصوبة، النسل، "كافعال عبثية للنساء". (ص 66).

عبثية لأنها لا تخضع لمفهوم المشروع. (Projet) ومفهوم الفعل (Action) باعتبارهما من الخصائص المميزة للحرية..

التحرر التاريخي للنساء حسب س. دوبوفوار يتطلب رفض وظيفة الأمومة ورفض الأنوثة ورفض القدر البيولوجي والتشبه بالرجال كذوات فعالة، التحرر إذن يتم ضد أنوثة المرأة المتجلية في الخصوبة. ترى لماذا نستعير هذا اللفظ الأخير للتعبير عن الإبداعية؟

هل الشامل والكوني مذكر؟ بتعبير آخر هل التركيز على الإختلاف الجنسي نفي للكوني؟ إنه نفي للمذكر فيه واعتراف بالمختلف والمختلط. خطر الكونية والشمولية هو التجريد. وهذا الأخير يبدو خارج كل تجنيس أو الأصح هو مع المذكر الكوني. فحين نقول المواطن أو نقول الإنسان فإننا من حيث المعنى ومن حيث اللغة نقول "الرجل". وفي فخ هذه الكونية المجردة وقعت النزعة النسائية حين مالت نحو محو الإختلاف الجنسي، نحو البحث عن

نموذج كوني واحد بدل النموذجين. إن المثنى المؤنث يشاغب ويشاكس حتى في اللغة ! ودون أن تدرك النزعة النسائية ذلك تسقط في النزعة الذكورية بدعوتها القضاء على الإختلاف الجنسي والإبقاء على النموذج الرجولي. نفس المأزق تعاني منه "النزعة النسائية الجذرية" التي ترنو إلى استبدال النموذج الرجالي بالنموذج النسوي والدعوة إلى ضرب من "الإنفصالية" أو "الخصوصية" أليست هذه دعوة إلى المثلية؟ والهومونسائية؟

تفضل س. أكاسانسكي وضع السؤال بصيغة أخرى؛ صيغة ذات طابع مزدوج فلسفي وسياسي. في المستوى الأول يكون التساؤل هو التفكير إنطلاقا من الإثنين؛ لا من الواحد، لأن التعدد والإختلاف ينبثق منهما. وعليه لم يعد التساؤل في المستوى الثاني ينطلق من الحرية والمساواة بين الجنسين إنما بات ينطق من الإختلاط والإزدواج وهذا المفهوم هو الذي يجب تفعيله سياسيا: التفعيل السياسي للإختلاف الجنسي، للإزدواج باعتباره وجود الوجهين في الإنسان، في الإنسانية. الفكر الإزدواجي والمختلط سيكون ما بعد- نسائي.

لكن من معنى هذه الازدواجية وماهي حقيقتها؟ هل هي اختلاف شيئين من نفس الطبيعة؟ هل هي انقسام فقط؟ هل هذا الإنقسام متنافر أم منسجم؟

يعتقد أرسطو أن العلاقة بين الرجل والمرأة لايمكنها أن تنفصم. "فالواحد لا يمكنه أن يوجد دون الآخر". وإذن المنطلق مختلط، متنافرHetero ؟ لكن كيف يمكننا التفكير في الإختلاف الجنسي حينما يتحول من حيث الميولات إلى مثلية وتشابه؟

المثلية لا علاقة لها بالتناسل والتكاثر؟ من هنا فهي وجه آخر للعلاقة والحب. هي هوية أخرى. هي تعبير عن جنس خالص أي الأيروسية. إن شهادات كتاب مثل أندري جيد وكوليت وجوليان غرين ومشيما وجان جونيه تجسد هذه الرغبة الخالصة والمزدوجة للأيروسية: فهي رغبة جنسية جسدية دون اختلاط ولا ازدواج للجنس الواحد وهي في نفس الآن رغبة ميتافيزيقية صوفية خاصة دون جسد. (أفلاطون المأدبة).

ومع كل ما يمكن أن يقال عن المثلية، فهي لا تعيد النظر في الإختلاف الجنسي المتمركز على التناسل؛ إنما هي مسألة ذوق استطاعت أن تقتلع الإعتراف بها رسميا كشكل من أشكال الجنسانية وليس كاستثناء هامشي. بهذا فالمثلية خاصية من خصائص تحديد الهوية.

الإختلاط والازدواجية قيمة أساسية؛ كونية، أخلاقية كما هي بيولوجية. هناك دون شك أشكال عدة للآخر والغيرية لكن الجنس الآخر هو الشكل الأكثر جذرية للآخر. ولن تحل كل محاولة تريد تحييد وتهميش هذا المبدأ للأصل المزدوج للإنسان في نتائج إتيقية وثقافية عويصة بله كارثية.

لكن ما طبيعة هذه العلاقة الازدواجية أو المختلطة؟ هل هي علاقة حربية أو سياسية؟

تعتقد الفيلسوفة جازمة أن الرجل هو الذي اخترع الحرب. أما المرأة فقد اخترعت السياسة: سياسة الكلام والإقناع (شهرزاد). وبما أن الحرب بين الجنسين مستحيلة، لعدة أسباب، فإن العلاقة السياسية هي التي ستهيمن بينهما. وهي التي ستضع النقاش السياسي وسط مفهومي المساواة (Egalité) والإنصاف (Parité).

لا يجب الخلط بين المساواة والهوية. أن يكون الرجال والنساء متساوين لا يعني أنهم متماثلون. إن مبدأ المساواة لا يلغي الإعتراف بالإختلاف، فهذا الأخير ليس مساواة إنما هو ضد الهوية والمماثلة.

أما الإنصاف واقتسام السلط، فهو تأويل سياسي للإختلاف الجنسي، إنه وعي سياسي يتجاوز التراتبية كما يتجاوز الحياد. إنه قسمة ونصيب.

"للاختلاف الجنسي" علاقة وطيدة "بالاختلاف الأنطولوجي" لذا لا عجب إن كان الفلاسفة قد توقفوا هنيهة عن هذه العلاقة وهذه المفاهيم.

الاختلاف الأنطولوجي[1] عند م.هايدجر هو ذلك الاختلاف بين الوجود والموجود. الوجود كلمة عامة مجردة يميل الإنسان إلى نسيانه لصالح الموجود العيني الذي يشكل فيه الوجود هنا (أي الإنسان) حجر الزاوية. وفي حديثه عن الوجود الإنساني لا يتحدث هايدجر عن الجنس ولا عن الجنس الآخر. بحيث يبدو وجود الوجود وكأنه لا جنس له. أو الأصح يبدو محايدا معزولا. إن الوجود هاهنا يخفي في ذاته جنسانيته لأنه يعود إلى جسد ما. هكذا يؤول ويترجم جاك ديريدا فهم هايدجر للوجود على الشكل التالي: "الدازاين (أي الوجود هنا) يخفي ويضم في ذاته قدرة على البذر والتشتيت في الجسم ذاته، ومن هنا الجنسانية برمتها. كل جسم جنسي. ولا يوجد وجود هنا بدون جسم خاص به: إن التكاثر والتعدد الناجم عن البذر

(1) M. Heidegger. L'Etre et le temps.

والتشتت لا يعود إلى جنسية الجسم إنما العكس هو الصحيح الجسم أو الأديم هو الذي يدفع الدازاين إلى التشتت وبالتالي إلى الجنسية –أي الاختلاف الجنسي[(1)].

إن المتصفح لتاريخ الفلسفة وخاصة الفلسفة اليونانية والعربية سيلاحظ إقصاء قصيا للمرأة في التعاطي للفلسفة وكأنها غير قادرة على ممارسة الفلسفة والتأمل وحب السؤال والنقد والمناظرة. وإلى حدود الفلسفة الحديثة كنا نحصي الفيلسوفات على رؤوس الأصابع ولا نجد إلا صديقة ج.ب. سارتر سيمون دو بوفوار. والحال أن هذا الغياب كان مكرا ما بعده مكر. والذي يمكنه أن يفسر هذه الظاهرة هو مفهوم 'الحكرة' وإلا ما معنى إقصاء وتهميش العديد من الفيلسوفات وعند اليونان؟ لقد جعلونا نعتقد ولمدة طويلة بأن الفلسفة ذات جنس واحد. وجعلونا نعتقد بأن الفلسفة لا خصر أنثوي لها.. لكن في سنة 1690 جاء كتاب تحت عنوان '**Mulierum philosophorum historia**'[(2)] ليحقق إنصافين اثنين: إنصاف صاحب هذا الكتاب ويدعى **Gilles Ménage** وإنصاف نساء فكرن في الفلسفة في اليونان القديمة. يقول: 'لقد أحصيت بنفسي ما يفوق 56 امرأة فيلسوفة في كتب القدماء' (ص12) غطين تقريبا كل المدارس الفلسفية المشهورة أفلاطونيات (مثل **Lasthénia** و**Axiothéa**) والمشائيات (مثل **Thidora** وبنت **Olympiodore**) والأبيقوريات (مثل **Themistto** و**Léonce**) الفيتاغوريات (مثل **Themistoclée** و**Théano**) إلخ...

نفس المكر/'الحكرة' لاحظته[(*)] فاطمة المرنيسي حينما تساءلت عن 'السلطانات المنسيات'[(3)] في التاريخ الإسلامي. فقيل لها لا وجود لهن. وحين بحثت في هذا التاريخ عثرت عليهن وأدركت حجم النسيان الذي لا يقاس في هذه الحالة إلا 'بالحكرة'.

ربما كان قصدي من كل هذا التقديم هو الوصول وبسرعة إلى فيلسوفة بقلب كبير خصت كل جهدها وحياتها للبحث في هذا الموضوع والذي عادة ما نسميه المسألة النسائية (**la condition féminine**) ألا وهي جيرمان تيلليون **G. Tillion**.

---

(1) J. Derrida. Heidegger et la question. in différence sexuelle et ontologique - Flammarion 1990- P.161.

(2) Gilles Ménage Histoire des femmes philosophe. Tr. Manaella Vaney arléa. 2006. N°61.

(*) هل أنسب الأمر للمذكر أم للمؤنث؟ القاعدة تقول المذكر، وهذه 'الحكرة' ذكورية لغوية أيضا.

(3) F. Mernissi. Les Sultanes oubliées..

كتابها الذي ضمنته أبحاثها هاته هـو أساسـا "الحـريم وأبنـاء العـم"[1]. وهـو كتـاب في الإثنولوجيا (دراسة الإثنيات). يعتمد هذا العلم على التاريخ لكن لا ينحصر فيـه. وهـو حـوار بين الثقافات المعاصرة والغابرة في آن واحد.

العالم المأهول حسب ج. تيلليون ينقسم إلى ثلاث مناطق: الشعوب المتوحـشة وتـسميها "بجمهورية الأصهار" (الزواج فيها خارجي) وجمهورية "أبناء العم" مجتمع يحترم القرابـة مـن الناحيـة الأبوية (زواج داخلي) و"جمهورية المواطنين"، وهو الجزء العصري فيه (الزواج المختلط).

الجزء الذي يهمنا نحن هـو "جمهوريـة أبنـاء العـم" لأننـا نقـع فيـه جغرافيـا توجـد هـذه الجمهورية في حوض البحر الأبيض المتوسط، أو على ضفاف المتوسط.

أكبر "حكرة"، بما هي إذلال واستغلال عنيد وعنيف للمرأة، هي تلك التي مارسـها "أبنـاء العم النبلاء" على نسائهم.

والأسباب كما تحكيها ج.ت. عديدة:

بالإضافة إلى حكرة "الأصل الأنطولوجي" و"الاختلاف الجنـسي"، وكـذلك ضـعف البنيـة الجسدية، و"نقص في الدين والعقل" بسبب الجسم وتميزاته ومتطلباته؛ هناك في نظـر ج.ت. سـبب اقتصادي/ اجتماعي هو الذي كان من وراء إقصاء النساء وبالتالي خلق ما يسمى "بـالحريم": إنـه "ابتكار ونشر الزراعة والرعي" كان الإنسان المتوحش يعيش على القنص والصيد والقطف وكـان زواجه خارجيا (خارج العشيرة أو القبيلة) وبهذه الحيلة التبادل استطاع أن يـضمن هـذا المجتمـع (مجتمع الأصهار) بقاءه لمدة طويلة والآن فهو يشكل "طريـدة محروسـة مـن طـرف الإثنولـوجيين الصداميين في بعض الجزر النائية".

وأصبح إنسان جمهورية أبناء العم بفضل الزراعـة والرعـي أكثـر اسـتقرارا. لـذا تقـول ج.ت: "إن فرضيتي تتمثل في التقريب بين هـذا وذاك: أي بـين الخبـز والزبـدة والقَـدر والحـساء (الزراعة والرعي) وأصل الحريم والزواج بين أبناء العم.." (ص12). هكذا اسـتطاع أبنـاء العـم البقاء على البنات في عشيرتهم وأرضهم وماشيتهم، (أي بعبارة أخرى بداية سـجنهم) والحفـاظ على الدم النقي غير المختلط والذي لا يعرف الغريب (كما يؤكد ذلك ابن خلدون في مقدمتـه) وبروز فكرة "الشرف" (أو الأصح جريمة الشـرف) وعنف **La Vandetta** إلخ.

---

(1) جيرمين تيليون: الحريم وأبناء العم. النساء في مجتمعات المتوسط. دار الساقي، 2000 لندن.

هكذا تلاحظون كيف اندلعت "الحكرة" بما تحمله من عنف وعدوانية في مجتمعنا الذي هو جزء من ضفاف المتوسط.

وهذه "الحكرة" لا علاقة لها بالدين أو الأصح هي سابقة علمية. ولتبيان هذا الادعاء؛ سأستل من أطاريح ج.ت. التلازمات التي رصدتها في تجربتها مع المغاربيات على الخصوص. (ص31).

التلازم الأول: الحجاب والمدينة: النساء المسلمات لا يتحجبن إلا عندما يقمن في المدينة. القرويات يتحركن ووجوههن سافرة.

التلازم الثاني: النبالة والزواج الداخلي: الزواج الداخلي علامة على النبل، على الكبرياء، على العائلة الشريفة. (عز الله الشرفاء) (!).

التلازم الثالث: وراثة النساء تدمر القبيلة (العائلة). للبقاء على القبيلة يجب حرمان النساء من الإرث.

التلازم الرابع: انتشار الورع يدمر القبائل أيضا: احترام الشريعة في ميراث الفتاة يدمر القبيلة.

التلازم الخامس: تُحتجب الفتيات في المناطق التي يرثن فيها:

- الورع الديني يفرض الإرث النسائي.
- الإرث النسائي يدمر القبيلة.
- القبيلة المدمرة تقبل الأجانب.
- حينئذ يحجب الآباء بناتهم ليتم الاحتفاظ بهم لأولاد العائلة.

"الحكرة" إذن عنف غابر في التاريخ الإنساني ربما الكلمة في حد ذاتها مازالت تحتفظ بعمق هذا التاريخ حتى لا أقول بعبقه.

في الحريك

أو

حرقة الهوية والإنتماء

He quemado Todas Naves

(لقد أحرقت كل سفني)

مثل إسباني

يقول نيتشه بصدد اللغة واللغة العامية على الخصوص ما يلي:

"كلامي هو كلام الشعب، وهو كلام أكثر قوة وأكثر صراحة في أعين الظرفاء، لكنه يبدو أكثر غرابة في أعين الكتبة والمخربشين من كل نوع".

هذا القول يمنحني جرأة فلسفية، تدفعني إلى اقتراح كلمة عامية للنقاش. هي كلمة "الحريك" أو "الحراكة".(سبق لي أن كتبت في مفاهيم وكلمات عدة: كاللاشيء والرداءة والبؤس وتوس نيكوس والبينونة والهناك وربما والكاووس والواعر...وهاأنذا أقترح عليكم (الحريك"). وإني أفكر في كلمات أخرى مثل النايضة، والكينونة).

"الحريك" كلمة تتداولها كل العائلات المغربية وغير المغربية، في معاناة وألم وترقب وحلم وطموح..." الحريك" ليست كلمة أو مصطلح متوسطي إفريقي بل هو أيضا مصطلح أطلنطي أطلسي (المكسيك، كوبا) وهو مصطلح تاريخي (تيه اليهود) ومصطلح أنتربولوجي (انتقال الهومو إيريكتوس والهوموسابيانس..) ومصطلح سوسيولوجي(انتشار البطالة والفقر) وسيكولوجي (ضغط الإحباط والقهر والحكرة..).

الحريك تتقارب كلفظة من " الحركة" تلك الخرجات (أكاد أقول الحركات) التي كان يقوم بها ملوك المغرب سابقا ومازالت إلى يومنا هذا رغم أنها فقدت اللفظ. وهي أيضا قريبة من تلك اللفظة الجزائرية "الحركي" التي تعني: المتعاون مع فرنسا.

لكن هل يمكن "للحريك" أن يكون مفهوما فلسفيا؟ كيف ذلك؟

حين أستجمع كل هذه المناحي وأحاول تركيبها في تراكب فلسفي أستطيع ربما القول: "الحريك" مفهوم أملته ضرورة تكثيف كل تلك الحالات والحتذيات وكل تلك الإحساسات والمشاعر لترتفع به إلى مستوى من التجريد القادر على جمع ولم وإحراق المسافات والأوراق وإحراق السفن للعبور قسرا وسرا إلى الضفة الأخرى من الجغرافيا أو من الذات بحرقة الهوية والإنتماء للاندماج بالآخر وتدجينه أو تهجينه فيما سبق أن سمي المورو أو الموريسكو.

يمكن أن نبدأ بخطبة طارق بن زياد:

أيها الناس، أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم وليس لكم والله إلا الصدق والصبر. واعلموا أنكم في هذه الجزيرة أضيع من الأيتام في مأدبة اللئام. وقد استقبلكم عدوكم بجيشه وأسلحته، وأقواته موفورة، وأنتم لا وزر لكم إلا سيوفكم، ولا أقوات إلا ما تستخلصونه من أيدي عدوكم. وإن امتدت بكم الأيام على افتقاركم ولم تنجزوا لكم أمرا، ذهب ريحكم وتعوضت القلوب من رعبها منكم الجرأة عليكم، فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم. بمناجزة هذا الطاغية. فقد ألقت به إليكم مدينته الحصنة، وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن إن سمحتم لأنفسكم بالموت. وإني لم أحذركم أمرا أنا عنه بنجوة، ولا حملتكم دوني على خطة أرخص متاع فيها النفوس، أبدأ بنفسي. وإعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألذ طويلا،فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسي، فما حظكم فيه بأوفر من حظي، وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الخيرات العميمة، وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك أمير المؤمنين من الأبطال عربانا، ورضيكم لملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا، ثقة منه بارتياحكم للطعان وسماحكم بمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظه منكم ثواب الله على إعلاء كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة، وليكون مغنمها خالصة لكم من دونه ودون المؤمنين سواكم، والله تعالى ولي إنجازكم على ما يكون لكم ذكرا في الدارين. واعلموا أني أول مجيب إلى ما دعوتكم إليه، وأني عند ملتقى الجمعين حامل بنفسي على طاغية القوم لذريق فقاتله إن شاء الله تعالى فاحملوا معي، فإن هلكت بعده فقد كفيتم أمره، ولم يعوزكم بطل عاقل تسندون أموركم إليه، وإن هلكت قبل

وصولي إليه فاخلفوني في عزيمتي هذه واحملوا بأنفسكم عليه واكتفوا الهم من فتح هـذه الجزيـرة بقتله"[1].

لا ذكر ولا ورود للفظة "حرق" في الخطبة، إنما تدرك وتفهم وقد فهمت ربما مـن سـياق الخطبة وكلامها. فمن مطلعها ندرك المأزق الذي وجد فيـه جنـود طـارق. وضـعهم في نقطـة لا مفر فيها سوى مواجهة العدو أو مواجهة أهوال البحر. فأين المفر؟ وأين هي الـسفن؟ احتمـال أنها أحرقت!

وسواء "أحرقت" أو "غيبت" فالضياع واحـد: جنـود كـأنهم "أيتـام في مأدبـة اللئـام". نفـس الضياع مازال ساري المفعول إلى يومنا هـذا. كـل مغـاربي أو إفريقـي يعـزم عـلـى "لحريـك" إلا ويضع نفسه في نفس المأزق وداخل نفس الضياع. حين "يحـرك" الإنـسان ويقـرر ذلـك في قـرارة نفسه فإنه يقف في ذلك على كل هذه المعاني التي فاه بهـا طـارق بـن زيـاد في خطبتـه ويكثفهـا ويخلخلها في مخاوفه وارتعاباته وتوجساته لذا نعثر على ذكر طارق بن زياد في كل الكتابات التي تعرضت للموضوع كما سنرى.

المأزق والأفق المسدود هو هو. وفي نفس المكان بـين الـضفتين: علـى مـشارف طاريفـا وقرطبة بالجزيرة الأيبيرية.

سواء أكانت هذه الخطبة واقعية أم أسطورية، أو كانت بالعربية أم بالبربرية، فإن وقعهـا واستحضارها لايقل أهمية من حيث تراجيدية الموقف أو المـأزق ولا يقـل تـأثيرا عـن أسـطورة أخيل أو أسطورة عوليس. كنا مع طارق أمام تراجيديا عسكرية "فاتحة"، ونحـن الآن مـع الحراكـة أمام مأساة فردية زمرية "نائحة". وبين "الفتح والنوح" على جنات عدن أكثر من شبه.

الحيلة هي الشبه الأشبه. "إحراق المراكب" حيلة مثلما هـي حيلـة "إحـراق أوراق الهويـة". وأكل لحم القتلى" حيلة أتتك أمة تأكل لحوم الموتى مـن بـني آدم" مثلمـا هـو نهـش لحـوم البـشر الحارك أو استرخاصها... مـن لدن أهل لـذريق الآن. الـشبه الثـاني هـو أن الأقـوات موفـورة هناك، شحيحة هنا، ولا وزر للحاركين سوى قوة عضلاتهم، الآن وسيوفهم آنذاك. لذا فالـشبه الثالث هو أنه مازالت الفرصة سانحة وانتهازها الآن يساوي الموت قتلا أو غرقا من جهة ولكنها وهذا هو المرغوب فيه، قد يغدو سكان الجزيرة أصهارا وأختانا من جهة أخرى. فكل حـارك لا

---

(1) عبد الحليم عويس .إحراق طارق بن زياد للسفن أسطورة..لا تاريخ.ط.أولى .دار الصحوة للنشر.1995.القاهرة.

يطمح إلا إلى هذه المصاهرة وعقد القران والختان. وبهذا تكون استمرارية "الإحراق" هي خلافة طارق بن زياد في عزيمته ومراده.

إن قراءة خطبة طارق بهذا التأويل وهذه المقارنة وهذه التشابهات انطلقت من مفهوم واحد لم ينحته الفلاسفة إنما كان من نحت عامة الناس هو "الحريك".

كما يمكن العودة إلى الأدب الإغريقي فهو يتميز بملحمتين: الأولى "الإلياذة" تجسد قوة انتشار العرق اليوناني على شواطئ آسيا الصغرى، بارزة فيما يسمى بحرب "طروادة" وحصانها الشهير والثانية تشير إلى قدرة هذا الشعب على التكيف مع محيطه بروح المغامرة والعبور و"الحريك" عبر البحار كما يجسدها عوليس في "الأوديسا" كقصيدة للبحر[1].

عوليس مغامر بحار "حراك كبير" يذهب في ترحال طويل تاركا وراءه زوجته الجميلة بنولوب الحكيمة ومولوده الصغير تيليماك. مغامرة تطول حتى يعتقد علية القوم أن عوليس قضى نحبه.

لقد رحل فيما يقال إلى البحث عن سم قاتل أو ترياق مفيد لسنان رماحه، هو المعروف بقوسه الأسطوري الذي مازال يرن من قوة جذبه وسرعته في متحف من متاحف اليونان. نفس "الترياق" مازال "الحراكون" المهاجرون يغامرون بأرواحهم من أجله يسترخصون من أجله كل شيء. ويقال أن بوسيدون (إله الماء والبحر) هو الذي عاقب عوليس بالتيهان بحرا بعيدا عن بلاده إتياك (Ithaque). وهو نفس الإله الحارس للمياه الآن الذي يغرق يوميا المراكب المختلفة كأنها القش البئيس في أعالي البحار. نفس الأهوال والوحوش التي خبرها عوليس مازال المغاربيون والأفارقة يواجهونها، ونفس الرياح التي لاتنتهي بمعاقلها وأوصدتها، الكامنة في غور ما من أغوار المتوسط تلعب وتلهو بمصير عوليس ومصير كل مغامر "حارك" الآن. لم يكن عوليس هو الزائر الإغريقي الوحيد لطنجة. لقد سبقه إلى ذلك أطلس وهرقل. وأمام مغارة هرقل وقع عوليس أسيرا لحورية البحر كاليبسو ابنة أطلس الجبار لمدة سبع سنوات. عكس سندباد الذي كان مزواجا مطلاقا؟ مكث عوليس مخلصا لبنيلوب يربطه بها خيط رفيع كذلك

---

(1) هوميروس .الأوديسا.فلماريون .1965.باريس.

الذي كانت تنسجه- هذا الخيط هو الذي أعاده إلى بلاده كما يعيد الحراكة اليوم إلى ديارهم. ولو توقفت بينيلوب عن نسج نسيجها لما زال عوليس في طنجة إلى يومنا هذا[1].

ورغم قوة عوليس وبأسه وحيله انتهى به البوح إلى القول: "لقد تبعني الشقاء بدون كلل" (ص Odyssée.204). لكن عوليس انتصر في الأخير على كل أعدائه الطامعين في زوجته والطامحين إلى ملكه. فهل سينتصر المغاربي الإفريقي ويفلح بالعودة إلى وطنه بعد ان ينعم بمقام مؤقت في شبه الجزيرة سواء الإيبرية أو البريطانية؟ فمداخل بوابات الحريك باتت متعددة ومتنوعة هناك إضافة إلى البوابات القديمة مدخل لامبدوزا بإيطاليا وهناك الآن ويا للمفارقة بوابة اليونان وكأنها عودة المكبوت إلى الحراك القديم عوليس من خلال فضاءاته وآفاقه المتوسطية.

يشير الطيب صالح في روايته "الهجرة إلى الشمال"[2] إلى طارق بن زياد قائلا " لابد أن جدي كان جنديا في جيش طارق بن زياد"...(ص 55). إلا أن سياق الحديث كان خيالا كاذبا يحاول من خلاله الكاتب غزو جسد امرأة إسبانية تدعى "إيزابيلا سيمور" فالأراضي التي يريد مصطفى سعيد غزوها وابتلاءها بالتحاريق هي أجساد أنثوية عديدة. "إنني جئتكم غازيا" (ص76و117 و191) صيغة تتكرر باستمرار طيلة الرواية إلى حد أن تكرارها دفعنا إلى التساؤل: ألا يريد الطيب صالح من خلال هذا البطل الخائلي الذي "لم يكن إطلاقا وهو مجرد (أكذوبة أو طيف أو حلم أو كابوس) (ص 59) أن "يلفت الأنظار إلى البؤس الذي يعيش فيه أبناء قومه تحت وصايتا المستعمرين" (ص 177).

إلا أن المثير في تتبعنا لمفهوم "الحريك" في هذه الرواية هو أن هذا الغزو الغريب وهذه الهجرة إلى الشمال تتم طيلة الرواية بمفردات وتعابير ليست بعيدة عن الحريك. "أنا جنوب يحن إلى الشمال والصقيع" (ص 40)، أنا لا أنوي بك شرا، وإلا بقدر ما يكون البحر شريرا حين تتحطم السفن على صخوره" (ص 54) "غمر الماء (النيل) أغلب الأرض الممتدة بين الشاطئ وطرف الصحراء (....) وكان الرجال يتنقلون... في قوارب صغيرة.." (ص85) وسيموت مصطفى سعيد غرقا رغم إتقانه السباحة، بعد أن أصيب "بجرثومة عدوى الرحيل" (ص 84) التي

(1) فاطمة المرنيسي.سندباد المغربي .منشورات مرسم .المغرب.

(2) الطيب صالح .موسم الهجرة إلى الشمال .دار الجيل.بيروت.

قادته إلى الشمال الأقصى. "رجلا أفرد أشرعته وضرب في عرض البحر وراء سراب أجنبي، (ص 115) لم يكن النهر ممتلأ كأيام الفيضان ولا صغير المجرى كأيام التحاريق "حريق آخر لا يقدم ولا يؤخر" (ص 197). وتختتم الرواية بكلمتين من قاموس الحريك. "النجدة، النجدة" (ص200).

"لحريك" من السودان إلى بلاد الضباب أطرته هو الآخر كلمتين أساسيتين هما التراجيديا والميلودراما. فوقوع المأساه دام ثلاث سنوات. كل يوم يزداد القوس توترا (وكأنه قوس عوليس) وكل يوم اشتد إليها أكثر "أنا صاحب الوجه العربي كصحراء الربع الخالي" (ص50) صاحب هدوء تراجيدي (ص 56). لا تعبر عنه سوى عبارة "إنني جئتكم غازيا" الميلودرامية (ص 76). فسواء كانت هذه هي بداية ونهاية مصطفى سعيد أو نهاية زوجته حسنة بنت محمود أو كانت نهاية الطيب صالح السارد الغامضة، فإن حرقة النجدة وحب الحياة كانت أقوى من كل شيء. مأساة تدعونا إليها قائلين: "كنت أرى نصف دائرة. ثم أصبحت بين العمى والبصر، كنت أعي ولا أعي، هل أنا نائم أم يقضان؟ هل أنا حي أم ميت؟ ومع ذلك كنت ماأزال ممسكا بخيط رفيع واهن (ص 198)..في حالة بين الحياة والموت نتساءل" نحن في موسم الشتاء أم الصيف؟ هل هي رحلة أم هجرة؟..(ص 199). أين الظل ياإلهي؟؟ أمثل هذه الأرض لا تنبت إلا الأنبياء" (ص 134).

هؤلاء الأنبياء مايزالون في ترحالهم وفي إحراقهم لهوياتهم، معتمدين على هوية واحدة هي "الإختلاف الجنسي". هل كان مصطفى سعيد في حاجة إلى قتل كل هؤلاء الحسنوات؟ أو على الأقل سببا في موتهم ورحيلهم ليثبت لنا جدارته الجنسية؟ أما يزال حفدة مصطفى سعيد قرب جبل طارق يتبثون هويتهم من خلال قضيبهم؟ يبدو أن "الإختلاف الجنسي" هو ميزة مميزة لأهل السودان وبالخصوص لأهل الطيب صالح، فهو يسرد لنا حديث بنة مجذوب المتحررة مع ود الريس المتهتك والحاج أحمد الورع حول الزواج والعلاقات الجنسية والفحولة في لغة تظهر معالم الإفتخار والإعتزاز والإنتماء إلى جنوب حار ساخن مقابل شمال الصقيع البارد. (انظر ص 92 وما يليها..).

كل حراك هو بشكل أو بآخر السندباد البحري. نعرف عن هذا الأخير أنه عاش في بغداد إبان حكم هارون الرشيد. وان ثروته التي ورثها عن آبائه أضاعها هباءا منثورا، لكنه شيد

ثروة أخرى تزيد أو تنقص بفضل التجارة البحرية، هو الحراك الذي عبر كل البحور التي لامستها وأضاءتها الشمس (ص 91) [1] لقد كانت كل مغامرات سندباد السبع غانمة سالمة وكان لاينِي يتبرع بما غنمه على الفقراء المساكين مثلما فعل مع الحمال هندباد الذي حكيت له الحكايات المغامرة. صحيح لقد كان سندباد في كل مغامرة يلامس الموت بشتى أشكاله وكان ينفلت منه بأعجوبة دائما. وما أن يتلذذ بما طاب ولذ حتى يعاوده حنين البحر والتجارة والمغامرة.

ليصل جلجاميش إلى الحقيقة النهائية أو إلى عمق الأشياء كان عليه أن يقطع سبعة بحور وأن يهد سبعة وحوش، ولكي يصل عوليس إلى الحقيقة كان عليه أن يواجه أهوال بوسيدون وعلى السندباد "الحراك" لكي يصل إلى الحقيقة أن يواجه نفس الأهوال والأحوال.

ومع ذلك لم ترد كلمة النار ومرادفاتها في الرحلات السبع لسندباد إلا لماما. حين أوقدوا النار على ظهر واحدة من أضخم الحيتان معتقدين أنها سطح جزيرة صغيرة (الرحلة الأولى) أو حين كان الوحش صاحب العين الوحيدة يشوي ضحاياه من رفاق سندباد (الرحلة الثانية) أو النار التي انقذت ما تبقى من الضحايا حين فقئوا بها العين الوحيدة للوحش (الرحلة نفسها). لكن النار شكلت حتى في هذه الحالات القليلة، عنصرا حيويا. فهي للأكل بشتى أنواعه وللإنقاذ من الموت والغرق. وهي هنا في حالة سندباد لا تنحصر في الإحراق فقط وإنما تمتد إلى الحرقة: حرقة سندباد على التجارة والمغامرة عبر البحار خصيصا، وحرقته على فراق بغداد والبصرة. فما أن تطأ قدمه اليابسة حتى يرغب في الارتماء وسط لجة البحر فقد ذهبت به هذه الحرقة إلى حد بناء سفينة خاصة به (الرحلة الخامسة).

هل سندباد حراك؟ إن الدافع الأساسي المشترك بينه وبين الحراكة هو الثروة، والتي كان يراكما في كل مغامرة. وهي ثروة من ذهب ومرجان وزمرد – ككل ثروات الحكايات والخرافات.. وكلما كانت تضيع منه سرعان ما كان يعثر عليها أو يسترجعها بشكل أو بآخر. فالضياع بين طرفي المقارنة واحد والربح سيان. أما حرقة الهوية فالثابت أن سندباد يحب بلده ولا يفارقه إلا ليحبه أكثر. أما الحراكة فهم يحرقون الهوية مؤقتا وتكتيكيا. فكم يحلو للناجين منهم

---

[1] الف ليلة وليلة والشترك .أعمال ندوة أشرفت عليها هولويز دو مون مارشي.منشورات السين.2006

التشبث بالهوية والتفنن في مغازلتها والإنتماء إليها بمناسبة أو بدون مناسبة، حرقة الهوية واحدة إذن.

لماذا لم يعد "الحراكة" مثل سندباد يلهمون الشعراء والفلاسفة الآن؟[1] لقد ألهم سندباد البحري الشاعر المصري صلاح عبد الصبورفي قصيدته "رحلة في الليل" من ديوانه "الناس في بلادي" حيث يصف السندباد كعاصفة تموت حين تهدأ ويصف حبه لمغامرات ضياعه في بحار العدم. وتأثر به الشاعر العراقي بدر شاكر السياب في قصيدته "رحل النهار" من ديوانه "منزل الأقنان" وكان مصير سندباده الموت والضياع ونهاية كل مغامراته... مثل العديد من الحراكة في يومنا هذا.

نفس البطل المغامر تأثر به خليل حاوي... في ديوانه "الناي والريح". يثيره في قصيدة "وجوه سندباد" وفي قصيدة "سندباد في رحلته الثامنة".

إذا كان السندباد قد سافر سبع مرات على امتداد تسع وثلاثين ليلة في كتاب "ألف وليلة وليلة" فإن خليل حاوي يضيف له رحلة ثامنة...لاتفهم هذه الأخيرة إلا في سياق المغامرات السابقة. فالقرون التي تفصل بين تلك الرحلات وهذه الثامنة لا أهمية لها: فمازال سندباد محبا للمغامرة، محبا للاستطلاع، لمعرفة بلدان أخرى، وشعوب أخرى...رغم كونه يريد دائما أن يستقر ببغداد موطنه وتربته السائبة الآن وهو نفس الإستقرار الذي يحلم به كل الحراكة الآن بعد أن تعرفوا على البلدان الأخرى وعلى ناسها.

كان السندباد في كل مرة يعود إلى موطنه غانما سالما. وهذه ليست هي حالة كل سندباداتنا الحالية بمن فيهم سندباد السياب إلا المحظوظ منهم. وكان الأهم فيما يحكيه ويسرده ليس هو حل عقدة المغامرة إنما هو السرد نفسه، وجمالية لغته، وغرابة أحداثه، والأهم في مغامرة الحراكة الآن هو المشي المارطوني من طومبوكتو إلى طنجة والمراكب التقليدية البسيطة والليل وغياب الإتجاه، والرياح الموصدة في مغارة هرقل أو في مغارات كوفو..(؟) ورغم أن سندباد حاوي جاءنا بخيرات ليست كالكنوز النادرة، إنما جاءنا "بالانبعاث" و"باليقين" فإن سندباد البحر المتوسطي الآن قد يحسن وضعيته ووضعية عائلته أو قد يترك جثته في عرض البحار لنهش الحيتان والقروش..

---

(1) نفسه.ص 422

إن كان سندباد البحري قد حكى طيلة سبع رحلات مغامراته فإنه في نفس الوقت قد كتم مغامرات رحلته الثامنة، وأتيحت له الفرصة ليحكي هذه المغامرات مع حاويّ.. يبدو انه لا يمكن للمغامرات أن تنتهي رغم انتهاء هذا السندباد أوذاك... وأما ما لايمكنه أن ينتهي هو الحكي والسرد...فمن يحكي لنا مغامرات الحراكة اليوم؟ وأجمل ما فيها الحيل؟ والخروج من المأزق؟ والعزم على العودة والتكرار.

لقد كان سندباد حاوي في الواقع، هو الشاعر، وكان هو مصطفى سعيد المثقف لدى الطيب صالح وكان هو عوليس لدى هوسيروس وكان هو موسى في الإنجيل وكان هو الطوارقي بالنسبة للطوارق......وهو الآن كل الحراكة في المغرب العربي وإفريقيا وإثيوبيا والصومال نحو اليمن وكذا المكسيك وأمريكا اللاتينية في الجهة الأخرى من العالم!

شاعر سندبادي يغامر أي يحرك من أجل هدف ملتبس غامض، لايعرف هل هو مذكر أم مؤنث، الشيء الذي سيضاعف من حدة المغامرة... وكلما اقترب منه كلما ضاع وكلما اقترب منها "الجميلة البريئة" كلما تبخرت...حرقة لقاء على مرمى حجر، من قبضة اليد...ولاشيء إلا التحسر والبكاء. كم كانت حسرة وهلع "حراكة" مرزاق علواش محزنة ومبكية في عرض بحر المتوسط! وكم كانت صراعاتهم الذاتية مقلقة...ولم تكن إلا النار الحارقة المحرقة ودخان ملابسهم هي الملفتة للإنتباه...ياإلهي ما علاقة النار بالبحر؟ وماعلاقة إحراق الهوية بالإستمرار في الحياة؟

يغور السندباد الشعري في باطن الذات يمخر عباب تموجاتها بحثا عن الإنبعاث واليقين وبحثا عن هوية مسلوبة.

من بين الذين استلهموا مغامرات سندباد الروائي الجزائري الشاب سليم باشي في روايته "حب ومغامرات سندباد البحري"[1]، وهي رواية وصفتها كرستين روسو[2] بأوديسا الجزائر المغامرة – فعند عودته إلى مدينة "قرطاجو" (الجزائر) التي طرد منها بعد محاولته اغتيال الرئيس الدائم للبلد شفوان الأول، يلتقي سندباد مع النائم السابع ويحكي له حياته على طريقة شهرزاد.

---

(1) سليم باشي .حب و مغامرات سندباد البحي .غاليمار.2010

(2) صحافية بجريدة لموند الفرنسية .29 أكتوبر 2010

بعد أن شتت ثروته في بلد يعشق الحروب ولا يستفيد من التاريخ "حرك" نحو إيطاليا، تاركا وراءه قرطاجو تحترق (ص 21). أول محطة على المتوسط إيطاليا بنسائها وملذاتها، متاحفها وأذواقها. أول مظهر للعنف والحريك: المافيا. ثم إسبانيا وفرنسا حيث تم انتخاب الرئيس الجديد كابوزي الذي حرص على إعادة تحديد الهوية ورفع الحجاب عنها، واتهام الغرباء والفقراء دافعا إياهم إلى إحراق السيارات في الضواحي – فسوريا ولبنان حيث جذور السندباد الشامي بحثا عن السعادة المطلقة التي لايمكن العثور عليها إلا لدى النساء الحسنوات... "فهن كالمرايا في وجه العدم" عدم جسده هذا النائم الموصوف بالحراك هو الآخر (ص 57) الوجه الآخر للفضاء المتوسطي. ألم يسبق لأرخميدس أن اخترع المرايا لإحراق سفن الرومان؟(ص 148).

يبدوا أن سندباد سليم باشى يشبه كثيرا مهاجر الطيب صالح (الذي يشير إليه في ص (167 و 196) في إغراق السفن في الأجساد البضة...

لكن الحريك في أبعاده القداسية الدينية والفاجعية والتيهانية نعثر عليه في التجربة العبرانية والتجربة الإسلامية.

أول شعب اختار تاريخيا أو أسطوريا الهروب من الإستغلال هو الشعب اليهودي- شعب الله المختار- إختار التيه في الصحراء كما يعلمنا ذلك سفر التكوين[1]. والصحراء في العمق بحر جاف يابس (إدموند جابس) والتيه سفر أو هروب من شيء ما، من فاجعة ما، فهو إذن "حريك". أول شعب اخترق مياه البحر بمعجزة العصى: فانشق اليم له إلى شاطئين بينهما اليابسة كان هو الشعب اليهودي، شعب موسى المصري على حد قول س. فرويد.

إن كل من يحرك في اتجاه الضفة الأخرى يحمل في طياته هذه الذاكرة العبرية، ذاكرة مثقلة بتراثها منهكة بقباليتها، ترى في الرمال حبات شقائها وفي اللانهائي مدى تعاستها. فكيف تجرأ الذاكرة الصهيونية على ما تجرأ عليه الآن من ذر الرمال في عيون التاريخ ومن اختيار اللانهائي في بقعة أرضية مهما كانت قدسيتها؟؟ "لقد ارتكبوا الخطيئة يقول السيد ديسي بطل عوليس ويمكن أن نرى السديم المظلم في أعينهم..لهذا فهم من التائهين إلى الآن[2].

---

(1) سيغموند فرويد.موسى والتوحيد .ترجمة جورج طرابشي .ط.4.دار الطليعة.1986

(2) جيمس جويس .عوليس.غاليمار 1984

لم تكن إشكالية س. فرويد في كتابه "موسى والتوحيد"[1] هي "الخروج" أو أسطورة الهجر أو النفي أو الهروب من مصر... وهي كلها مفردات تدل في نظرنا على "الحريك" بالمعنى الواسع المشار إليه سابقا؛ إنما كانت إشكاليته هي مصرية موسى ومسألة الختان وتبيان مسألة التوحيد[2] والدين انطلاقا من التحليل النفسي الجمعي على غرار التحليل الفردي،بما يتضمنه من عصاب وعودة للمكبوت. لكن "الخروج" شكل الخلفية الأساس للحديث عن موسى(موشي) وشعبه وديناميته التوحيدية: "إن الخروج من مصر ظل نقطة انطلاقنا" (ص 50). وموشي في المصرية القديمة هو ذلك الذي تم "انتشاله من الماء" أو الذي "انتشل ثانية" أي كاد يغرق أو يتيه، كتب عليه لحريك وهو ما يزال في المهد. وكان مصيره سيكون كمصير كل الحراكة لولا بنت الفرعون التي أنقذته – كالعديد من الحسناوات اللائي ينقذن عابري البحار الآن. وكان الإسم الذي أطلق على اليهود وهم يخرجون إلى كنعان هو اسم "عابرو" (ص 39) وفي الإسم دلالة كبرى على هذا النوع من الخروج الحارك إلى الصحراء. لكن هل حدث الخروج فعلا؟ (ص 8) يبدو أن تاريخ إسرائيل اللاحق سيصبح عصيا على الفهم إذا أنبذت هذه الفرضية (ص8).

كان المطلوب من الفرعون السماح لموسى وأخيه هارون ومن معهما بالخروج إلى الصحراء في ثلاثة أيام مشيا على الأقدام لتقديم الأضحيات والقرابين لله، إلا أن الفرعون أبى وامتنع. فسلط الله عليه كل أنواع الابتلاء والإختبار، حتى خارت قواه، وفي غفلة من عسسه وخفر سواحله، خرج موسى وقومه تغطيهم سحابة نهارا وشهاب نار ليلا إلى أن بلغوا موقعا قبالة البحر الأحمر. هناك حصل "التيه" الذي يتمناه كل حراك: لقد شق موسى البحر بعصاه.

وفتح تلك الطريق الأسطورية اليابسة الشبيهة بالصحراء والتي يحلم بها كل "حراك" في صميم قلبه لينجو بنفسه وقومه.

عذاب اليم ومهانة أشد في مصر كان التيه في الصحراء رغم أهوالها هو الخلاص. نفس العذاب الآن في مصر وفي غيرها والحريك هو حلم الخلاص. كان موسى ثقيل اللسان. ومن لم يثقل لسانه حين يكون أمام الجمارك أو رجال مخافر الساحل أو حتى أمام اللغة المستقبلة أو

---

(1) مصدر سابق

(2) "يبدو أن إشكالية فرويد العميقة هي الدفاع عن الشعب اليهودي ومميزاته التي تميزه عن باقي الشعوب الأخرى" البحث في العوامل التي حددت طابع الشعب اليهودي" (ص 164)

المحلوم بها. دم النيل كأنه الدم نفسه الذي يتركه القرش في أعالي البحار في أجساد هي أقرب إلى الأشباح منها إلى الإنسان بدمه ولحمه.

لقد وردت كلمة "هولوكوست" مرارا في الكتاب المقدس، وهي تعني طقوس "الإحراق" للطبخ مثلا (حين أوقد النار جيترو(صهر موسى) ليقدم القرابين والأضحيات لله- أو كدليل على" المعجزة (نزول الله على جبل سيناء في شكل نارأو على" سبيل المثال عمود الدخان الذي تحول ليلا إلى عمود نار" ولم يكن يطرأ على بال أهل موسى أن كلمة " الحريك" سيكون لها كل هذه الحمولة في يوم من الأيام.

الهولوكوست هو قداس ناري لشواء أضحية بعد ذبحها، يقدمها اليهود لله ضحية وابتهالا. وفي سنة 1894، استعمل برفارلازار الهولوكست للإشارة إلى اليهود الذين تم حرقهم أيام انتشار الطاعون الأسود في القرون الوسطى.

وللدلالة على الحل النهائي الذي إرتأه النازيون لمصير اليهود تم استبدال كلمة هولوكوست، بالشواه (La shoah). (وتعني بالعبرية) الفاجعة التي حلت باليهود.

هل ضخمت الصهيونية موضوع الهولوكست هل هي أساطير يتداولها أنصارها لحماس ما؟

مهما يكن من أمر: فأنا أثق في إثنولوجيته وازنه مثل جيرمان تيليون.(G.Tillion) التي أدت الثمن من جسدها وأهلها وبحثها في معتقل رافينسبروك Ravensbrück الواقع شمال برلين على بعد 80 كلم والذي خصصت له كتابا بنفس العنوان.

لكن هذه النار الحارقة التي تكرر ذكرها سواء حقيقة أو استعارة ماهي حقيقتها حقا؟ إن حقيقتها تبدو في غيريتها: فهي رمز للتغير (هيراقليطس) وللتغيير الثوري كإضرام النار في الذات والجسد، ولقد أصبح البوعزيزي من تونس رمزا للثورة التونسية الأمر الذي تكرر في مصر (أربعة من المصريين أحرقوا أجسادهم أمام مجلس الشعب في الإسكندرية). وإحراق المراكب، والأهداب والأشلاء وأوراق الهوية فما هي الدلالة النفسية والفلسفية للنار؟

إن ممارسة التحليل النفسي على النار حسب غ. باشلار[1] ترتكز على عقدتين على الأقل؛ هما عقدة بروميثيوس وعقدة إنبادوقليس. الأولى هي عقدة أب النار الذي سرقها من

---

(1) Gaston Bachelard. La pychanalyse du fe. Gallimard.1949.

الآلهة، والنار هنا ترمز إلى المعرفة أو إلى إرادة المعرفة." نقترح ان نضع تحت هذا الإسم "عقدة بروميتيوس" كل الميولات التي تدفعنا إلى المعرفة مثل آبائنا وأكثر منهم، مثل معلمينا وأكثر منهم" (ص30 باشلار). إن هذه العقدة هي عقد أوديب للحياة الثقافية مثلها هو هذا الأخير للحياة الجنسية.

أما الثانية فهي عقدة إنبادوقليس التي تشير: "إلى اتحاد حقيقي لحب واحترام النار، اتحاد غريزة الحياة بغريزة الموت.(ص 39 باشلار). إنبادوقليس يعتبر النار رمزا للصيرورة ورغبة في التحول وفجائية للزمن. حلم درامي حمل الفيلسوف إلى إيطاليا وبالضبط إلى صقلية ليطل على بركان إيطنا حيث يندمج الحب بالموت والنار في لحظة واحدة. "لقد اختار إنبادقليس موتا دفنته في أعماق البركان الخالص. (ص 43 باشلار).

التحليل النفسي للنار يكشف من خلال هذين العقدتين عن لاشعور الإنسان. هنا حيث لا تخبوا جذوة النار التي أزمت حياة أوديب. هناك حيث كل حراك ينقل إحساساته ومغامراته وينقل إرادته وعصابه..ولو من خلال نسايته لكل هذه الزخم من الأفكار حول النار، ويلخصها لاشعوريا في إحراق أشلائه أو أهدابه أو هويته.." عندما نريد أن نغير الأشياء نناديي على النار" (ص 102 باشلار).

رمزية النار ترادف الوعي الوقاد، والنفس المعذبة، والكراهية والإنتقام، فهي من الأضداد وتعني الخير والشر. وهي نور على نور في الجنة، وإحراق وتحريق في النار (جهنم)..هي عقاب وجزاء، وهي دواء وشفاء (أول العلاج الكي). النار كائن اجتماعي أكثر منه كائنا طبيعيا...احترام النار والخوف منها فعل ثقافي وليس طبيعيا.

لكل هذه الحمولة ربما اهتدى الحراكة إلى النار، فهي رغبة حادة في التغيير، رغبة عارمة في اكتشافات جديدة، في حمل الحياة إلى تخومها النهائية، إلى ما وراء الحياة. إنها حلم خالص...وحدهم الذين ابتلوا بالمصاعب والمصائب الكبرى في مقدورهم "دفع باب الفرن والدخول في جسر النار" (ص 41 باشلار). إن تأمل النار يعود بنا إلى سرد الوجود إلى الأصول الأولى للأنطوس؛ كما يعود بنا إلى بعد النار الإستعاري الدال على الجنس، فهي الذكر الذي يخصب الماء كمادة أنثوية في البدء الأنطولوجي أي في "الكاووس". وهي العنصر الحار الذي ترك أجزاءه في الماء البارد والطمي اللامستعين لتتفاعل وتتخلل وتتداخل...حياة وكونا وفسادا.

(فلسفة العناصرالأسطقسات). فهذه النار الأخيرة والذكورية موضوع تأمل الإنسان الوحيد المنعزل.. هي النار الأكثر قوة، التي تخصب الأجسام وتفتحها فالفن حين يقلد الطبيعة" يفتح الجسم بالنار، لكن بنار قوية أكثر من النار المدجنة" (ص 96 باشلار). هنا ترمز هذه النار القوية إلى الإنسان القوي فهذا الأخير وفي شكله اللاعقلاني وفي قوته الذاتية ما هو إلا نار حامية.

كما تشير النار إلى العائلة إلى الوسط العائلي، حيث تدجن النار وتسجن في المدفأة سواء الخشبية أو الكهربائية؛ وينطلق الحلم من الحرارة أو الشرارة، من لهبها أو ألوانها. أليست مغامرة الحراك هي بحث عن العائلة من خلال الحريك؟ بحث عن وسط عائلي بديل عن الذي سمح فيه أو هجره. ألا يكون الحريك هو حلم في وسط البحر يحاول لاشعوريا أن يزاوج بين: النار والماء أساسا...؟

يعلق غاستون باشلار قائلا: إن كلمة Flambé ترادف في الكلام العامي أو السوقي كلمة ضائع.أليس الحراك هو ذلك الضائع على صعيد البحر فهل ضياعه هو الذي يفجر مشاعره أم يفجر النار التي تأتي على الأخضر واليابس من أشلائه وأوراقه؟ وهل للحراك ما يحرق غير ذلك؟

هل ببحثنا في الحريك بهذه الطريقة، أقصد بمحاولة تتبع الكلمة في كل دلالاتها العربية والعامية والفرنسية نعمق البحث الأكاديمي أم أننا نغطي عن سطحية سوقية بشطحات لغوية..؟ يقول غ.باشلار "إذا أردنا أن ننزل إلى عمق الأشياء علينا أن نلامس القيم اللاشعورية. هذه القيم، هي التي تكون استمرارية بعض المبادئ التفسيرية"...(ص 108 باشلار)

فالحراك الآن يفسر بعوليس سابقا وبموسى قبله، ويفسر بالسندباد وروبنسون كروزوي وإن لم يكن النسيان أو اللاشعور فردي فهو جمعي بالمعنى الذي عبر عنه فرويد في كتابه موسى والتوحيد. "فامتلاك النار أو الإرتماء فيها، والإعدام أو التعديم الذاتي، واتباع عقدة بروميتيوس أو عقدة إينبادوقليس...هذا هو الإنعطاف السيكولوجي الذي يحول دلالة كل القيم (ص 189/ 190 باشلار).

كان " للإحراق" دوما صلة بالقضاء على الهوية والقضاء على الذاكرة منذ القرن 13 م. هذا ما قام به هولاكو حفيد جنجيزخان الماغولي في العراق، حين أحرق وأغرق كتب بغداد في دجلة. وكان بهذا الفعل الإحراقي يريد القضاء على هوية حضارة الشرق الأوسط هو الذي

تختصر هويته في حصانه ورعبه وفتنته. كيف تذوقت يادجلة المداد الأسود والأحمر لأسفار حضارتك القديمة؟

نفس الماغولية الجديدة ونفس الفعل تكرر يوم 14 أبريل2003[1]. يوم الرعب والخزي والعار القاسي واللإنساني يوم أحرق هولاكو اليانكي المكتبة الوطنية ببغداد. إحراقا للذاكرة الجماعية يبابا خرابا لتاريخ العراق. وكأنها القيامة الآن لكوبولا.

"كيف يمكن وصف إحراق الروح هذا؟ مكتبة بغداد برمتها تحت ألسنة النيران؟ ولا مطافئ إلا رجال قلة وكأنهم بوجودهم هذا يبررون استمرار الإحراق" (ص 193)

إنها جريمة لاإسم لها. لم تأت على المكتبة الوطنية فقط بل وعلى المتحف الوطني الكبير والمتحف القرآني والمتحف الأركيولوجي الذي وجدت محتوياته فوق طاولات المكاتب الأمريكية ببغداد أو تباع في شتى مدن أمريكا وانجلترا فيما بعد. ومتحف الفنون الحديثة والأرشيف الوطني...كل هذا التراث تم إحراقه بين عشية وضحاها. فبات العراق بدون هوية...لم يعد لشجرة المعرفة من وجود ولا لجنة عدن من موقع ولا للترجمات الإغريقية الرومانية من أثر كل شيء أصبح رمادا أسودا رصاصيا كهيبا.

الإحراق يعلن دائما عن تحولات عميقة في الحضارات، يعلن عن السقوط الذي ما بعده سقوط. هكذا تم إحراق كتب ابن رشد في الأندلس وكأن الفعل إعلان عن حريك نحو إيديولوجيا أخرى وموقف آخر من الفلسفة عامة وفلسفة أرسطو على الخصوص..

وهناك أيضا العديد من الأعمال الأدبية التي أوصى أصحابها بإحراقها لهذا السبب أو ذاك. هذا شأن كافكا الذي أوصى صديقه ماكس برود M.Brod بإحراق المحكمة والمسخ وغيرهما من الأعمال، وشأن نابوكوف الذي أوصى زوجته بإحراق كتابه "لورا إذا لم يفلح في إتمام تأليفه..."

لقد أفلح الأستاذ عثمان أشقرا[2] في تأليف روايته الجثة المكوفرة سواء على مستوى اللغة التي استطاع أن يطوع فيها اللغة العامية إلى حد كبير أو على مستوى فهم تاريخ المغرب، وبالضبط مرحلة مولاي الحسن الأول وإبنه مولاي عبد العزيز وتتعلق بالأحداث المقلقة التي

---

(1) إيزا آغا ملاك.بغداد الأموات.جمعية الكتاب 2006

(2) عثمان أشقرا .الجثة المكوفرة.ط.1.تطوان .المغرب.2009.

عرفتها هذه المرحلة خاصة حدث موت السلطان مولاي الحسن الأول في واحدة من خرجاته المسماة في لغة المخزن "بالحركة".

وإذن مفهوم الحركة هذا هو الذي يهمنا في هذا السياق، سياق نقل جثة بعد تعقيمها بالكافور من مراكش إلى الرباط المحروسة. واستمرار الجثة حاكمة آمرة من خلال الحاجب الداهية "بالعتروس" رغم فنائها. فهل هناك من صلة بين الحريك والحركة؟

- لا تكون الحركة إلا في الظروف التي تكون فيها الفتنة، والبغي من طرف القبائل. فالحركة هي إخماد لنار التمرد والسيبة. ومن أساليب التمرد على السلطة إحراق المحاصيل، وإتلافها، أليس الحريك فتنة، ونارا تأتي على الأخضر واليابس؟
- مات مولاي الحسن الأول بعد قيامه بحركة في نواحي مراكش والرحامنة، وتم نقل جثته بطريقة سرية؛ دبرها الداهية الحاجب، واليهودي الذمي بنهارون الذي عانى من الهولوكست في شكله القديم والجديد ويعرف بالتجربة الحدسية كيف ينقذ نفسه من كل الفواجع والمطبات...أليس نقل الجثة بتلك الطريقة السرية
- (والمعروفة من طرف كل الناس تقريبا بمن فيهم الطالب الثائر الحيمر وجماعته) هجرة سرية؟ نسميها هنا الحريك؟ حركت الجثة لكنها وصلت إلى الشاطئ المحروس. وحرك العديد من المغامرين لكن اغلبهم وصل إلى الشاطئ جثة هامدة أو مشوهة. هذا إن وصلت إلى شاطئ الأمان؟
- وضعت الجثة على الهودج وانطلقت لمدة ثم وضعت على ظهر جملين وسارت رغم رائحتها الكريهة وكأنها ضمن أمواج (بشرية) تتلاطمها (دون أن تشمها) وزاد الطين بلة حين سقطت أمطار عاصفة قاطعة الطريق على الجثة الحاكم، للوصول إلى مقر الحكم والسلطنة. أليست كل هذه التبدلات هي احتياطات الحراك ليصل إلى البلد المحروس المحلوم؟

في ماهية الحقيقة[1]، المقطع السابع يتطرق هايدجر إلى اللاحقيقة من حيث هي تيهان، ويفصل الحديث بالتالي في إشكالية التيه وعلاقته بالحقيقة واللاحقيقة والوجود والموجود والنسيان والانكشاف...

لقد دخلنا مفهوم التيه من باب "الحريك": خاصة "حريك" اليهود وعبورهم نحو الصحراء وحريك عوليس ومغامراته إلى حدود مغارة هيرقل وكذا مغامرات سندباد البحري، ناهيك عن الحريك المغاربي والأسيوي..

ولكن في كل هذه المستويات لم نستطع أن ننقطع ولا أن نرتفع عن المستوى السوسيولوجي ولا السيكولوجي للكلمة..حتى مع سيدنا موسى ومع عوليس كان البعد الميتولوجي والتيولوجي هو السائد..

مع هايدجر سينكشف لنا البعد الانطولوجي والفلسفي للتيه كخلفية فلسفية للحريك. فالتيه أو التيهان هو اللاحقيقة. وهذه الأخيرة كضد للحقيقة لا يجب أن تبقى محط إهمال حين يتعلق الأمر بالماهية الخالصة للحقيقة؛ وهذا ما يؤكده الاصل البشري للاحقيقة. اللاحقيقة يمكنها أن تستشف من ماهية الحقيقة. أي من الحرية التي تترك الوجود ينكشف. وإذن اللاحقيقة هي الاختفاء. هي سر الحقيقة المنحجب. أي لا- ماهيتها أو ما قبل ماهيتها. التيه هو هذا الاضطراب المتعلق الذي يحدث للإنسان قبل معرفة الحقيقة "إن هذا الإضطراب الذي يتهرب من السر ليتخذ من الواقع اليومي الجاري ملاذا له، ويدفع الانسان من موضوع يومي إلى آخر، فيجعله يخطيء السر، هذا الاضطراب هو التيه" (ص 35).

كل الحراكة الذين أشرنا إليهم، ومهما كان مستواهم الثقافي يجسدون هذا الاضطراب، لأن الأمر لا يرتبط بالمستوى الثقافي بقدر ما يرتبط بالإنسان في حد ذاته. فالتيه هو هذا الإقبال على اللامعرفة، هو هذا الإقبال على المصير المجهول، هو هذه المغامرة جوار المغارة أو في الثلث الخالي للصحراء..التيه هو ضياع أو ضلالة.

---

[1] مارتن هايدجر .التقنية احقيقة والوجود.ترجمة م سبيلا.ع المادي مفتاح.المركز الثقافي العربي .1995.

في النايضة

أو

الموسيقى والفلسفة

"الموسيقى تمرين ميتافيزيقي لا شعوري، حيث لا يعرف العقل أنه يمارس الفلسفة؛ أ. شوبنهور.

1- تقديم

ما هي النايضة؟ أترادف النهضة أم أنها تعوضها وتتجاوزها؟ ناض في العامية بمعنى نهض واستيقظ في اللغة العربية. فالنايضة إذن هي النهضة لكن بمعنى آخر. معنى فيه حماس يرتبط بالشعر والغناء والرقص والموسيقى...أي بمعنى الحايحة! وهذه الأخيرة هي في العمق أداة تعبير وتواصل فني..بين الشباب..ميزة هذا التواصل أنه لايكتفي بالموسيقى والألحان، بل يركز على الكلام في نوع من التداعي الحر بالمعنى الفرويدي للعبارة. وهذه الميزة بدأت مع الريكي (Reggae)(بوب مارلي) ثم مع الهيب هوب (وإن كان حركيا أكثر منه كلاميا).. ولكنها تأسست مع الراب.

ف: Rapeur هو المتكلم أو المتحدث الذي يحسن الحديث دون توقف وله فائض من الكلام يمكنه أن ينظمه تنظيما جميلا وفنيا...ليمرر رسالته وفنه وشعره وغناءه أساسا؛ ولكنه يسمى أيضا Slammeur ذلك الذي يعشق الكلمات ببساطة وحرية: (slam).

2- في النهضة العربية

شكلت "النهضة العربية" مفهوما قويا مع رفاعة الطهطاوي (1801-1873) ومع قاسم أمين ومحمد عبده (1849-1905) وعبد الرحمان الكواكبي (1849-1903) وابن الحسن الوزاني وعلال الفاسي- إن كتاباتهم وآرائهم التي ناظلوا من أجلها تبرز لنا كما يلي:

لقد أجمع هؤلاء بعد أن إطلعوا على الفلسفات الغربية وخاصة الفرنسية...إلى الإفادة منها في تحسين واقع الحياة في الدولة الإسلامية[1]. والسبب الرئيس الذي مكن الغرب من هذه الريادة هو أخذه بالعلم.هذا المهماز الذي يقول عنه الطهطاوي إنه المدخل في تقدم الوطنية، والسير بالأمة في معارج التقدم والرقي[2] والعلم هو الإيمان بقدرة العقل على بلوغ اليقين في كل المجالات وخاصة منها السياسية والدينية..ففي هذين المجالين تعششت الأوهام: يقول محمد عبده إذا خفيت الحقائق تحكمت الأوهام وتسلطت على الإرادات، فتقود الواهمين إلى بيداء الضلالة فيخبطون في مجاهيل، لا يهتدون إلى سبيل ولا يستقيمون على طريق).

إلا أن الأخذ بسلطان العقل لم يكن صافيا خالصا كليا، فالنقل كان له دائما بالمرصاد..فما السبيل إلى استعمال العقل في إشكالات النقل؟ إن هذه الإشكالية هي شكل من أشكال ثنائية الميتوس واللغوس في الفلسفة اليونانية..فلما انتصر اللغوس على المتيوس أتيحت الفرصة لميلاد العلم. خيبة نهضتنا تكمن في فشل تحقيق مثل هذا الإنتصار حتى ولو كان في شكل استقلال العقل عن النقل (أليست هذه هي العلمانية؟). هذا الفشل هو ما سماه ريمون غوش بالإتجاه الإتباعي في النهضة العربية أليس هو المسؤول عن الخيبة الأخرى النابعة من الغلواء في الهوية والخصوصية الأخلاقية؟ يبدو أن العلم (كيفما كان) لا يتعارض والأخلاق (مهما كانت)..إنما الذي قد يتعارض معها هو نتائجه وتطبيقاتها..خصائص العلم خصائص أخلاقية في ذاتها إنما ترفع راية أخلاق المهنة حينما يستغل العلم لمآرب أخرى.. فلسفة العلماء عفوية (ألتوسير) كأخلاقهم. فلا مجال للقول: ولبعدهم عن أصله ولهوهم بحاضره عن ماضيه وغفلانهم عن آتيه يظنونه على ما بلغهم هو الكمال لكل نفس والحياة لكل روح..غير ناظرين إلا إلى صور ما تعلموه ولا مفكرين في استعداد من يعرض عليهم وهل يكون له من طباعهم مكان يحمد..وما هذا إلا لكونهم ليسوا أربابها وإنما هم لها نقلة وحملة محمد عبده).

الخيبة الثالثة تعود إلى فراغ اللغة (لغة النهضة) من المعنى، أو إلى سطحية ذات المعنى: فما معنى القول: إن الدين هو أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم

---

(1) مكانة العقل عند عبد الرحمان الكواكبي: ريمون غوش.ص من 120 إلى 125.مجلة الفكر العربي المعاصر.ع.144/ 145.

(2) كل الإستشهادات الأخرى مأخوذة من نفس المرجع أعلاه.

والتوسع في المعارف، وأرحم مؤدب وأبصر مروض بطبع الأرواح على الآداب الحسنة والأخلاق الكريمة"؟ هذا الكلام العام يسيء إلينا أكثر مما يفيدنا.

الخيبة الرابعة تؤول إلى ثنائية المقدس والمدنس. ومن أسئلتها هل اللغة العربية لغة مقدسة أم لا؟ و أيضا هل الحاكم العربي أو المسلم كذلك؟ إن ربط القدسية بهذين الأمرين يعد خيبة ما بعدها خيبة.

وأخيرا أكبر خيبة هي أن "النهضة العربية في آخر التحليل قد" انتجت لنا" الكليانية العربية".

مجموع هذه الخيبات هو ما يفسر فشل مشروع النهضة العربية الحديثة.

النايضة هنا لا علاقة لها بالإصلاح الإجتماعي والسياسي الإقتصادي..إنما لها علاقة بالموسيقى وأشكال التعبير الفني (رقص، مهرجانات، ترفيه..) ثم الإحتجاج أو بعبارة أخرى لها علاقة بالتغيير والإصلاح والثورة..لكن من خلال الموسيقى والغناء والرقص. وبعد ذلك النزول إلى الساحات العمومية للإحتجاج المدني والرقص الفني.

3- في الفلسفة والموسيقى

من بين الكتب التي فكرت بعمق في الموسيقى وإشكالاتها الفلسفية والسوسيولوجية.. مؤلف ماكس فيبر "سوسيولوجيا الموسيقى"[1]. كتاب صعب وعالي التقنية. غير منته ولا كامل. إنه كتاب مدهش، لأنه يحاول أن يؤسس سوسيولوجيا للثقافة وبالضبط للفن بما فيه الدين على أساس الموسيقى وإشكالاتها التقنية الخاصة. من إشكالاته الفلسفية الكبرى: إشكالية العقلانية واللاعقلانية في الموسيقى: إنه تصور للعالم يسميه الألمان (weltanschauung). ينقسم هذا التصور للموسيقى في تاريخ الحضارة الغربية إلى قسمين أو تصورين تصور فيثاغوري وتصور ديونيزوسي ولهذه الثنائية كان فيبر يصف الموسيقى بيونس ذو الوجهين: وجه متوجه نحو الرياضيات والشكل والآخر نحو الشعور والولع والجذبة. الأول يعتبر الموسيقى المحسوسة والمسموعة صورة لواقع مجرد من نظام ثقافي وفكري، يمكن التعبير عنه بالأعداد. ومادامت هذه

---

(1) Max Weber.sociologie de la musique.les fondements rationnels et sociaux de la musique. INT. Trad. De Jean Molino et Emmanuel pedler. Ed.Métailié. Paris.1998

الأخيرة هي أساس الوجود حسب فيتاغورس فهناك تناغم بين الألحان والأعداد. "كانوا يعتقدون أن الأعداد تعبر عن خصائص وتقسيمات موسيقية..وأن الأشياء تشبه الأعداد فهي واحد إثنان..أكثر أقل..إذن إن العدد هو أساس الأشياء". (أرسطو. الميتافيزيقا..)

إنه تصور رياضي/ صوري..لاحق الموسيقى طيلة تاريخ أوربا؛ رغم إنفكاكه من تصوره الميتافزيقي أو الأصح الصوفي الذي مال إليه الفيتاغوريون خاصة عندما إكتشفوا أن الأعداد الصماء أو اللامعقولة..لاتعكس الواقع أو على الأقل الواقع كما تفهمه السذاجة.

تطورت هذه العقلانية فيما بعد مع ديكارت ومع ليبنيز..

وفي لحظة ما؛ تحول الميل الصوري للموسيقى من الإعتماد على الأشياء إلى الإعتماد على العلامات.. وفي هذا الصدد قال سترافينسكي.."أعتبر أن الموسيقى من حيث ماهيتها غير قادرة على التعبري عن أي شيء.."فهي نسق تواصلي لا لغوي. فحركاتها السمعية المختلفة لا تعني شيئا إنها تنقل إيثارا بأصواتها. إلا أنها تعبر عن الإحساسات والحركات والإنفعالات.." على حد قول باسكال.

لكن هناك منذ الأصل أيضا منحى ثان. هو المنحى الديونيزوسي الذي خلده نيتشه..منحى لا عقلاني غير عقلاني.."ينتمي إلى قوى الحياة الغريزية.." (إنها الموسيقى) أداة نشوة (Extase) أو انشراح أو تعزيم (Exorcisme)..إنه تصور سحري/ ديني للموسيقى..كما بلوره نيتشه (أنظر ميلاد التراجيديا..)..

تعزز هذا المنحى اللاعقلاني بالإتجاه الرومانسي الذي غزى ألمانيا أساسا؛ وطال الموسيقى إلى حد أنها أصبحت أكثر الفنون جوانية وحميمية" (م.فيبر).

لقد كان فاغنر الجسد الحقيقي للتوجه الديونيزوسي للموسيقى (Tristan) حيث تتلاقح الجهة الأيروتيقية بالجهة الإستيطيقية وعليه تصبح الميتافيزيقا الموسيقية ميتافيزيقيا للحياة والموت.

إن لاعقلانية الموسيقى إذن تبدو على مستوى تعبيرها- وعقلانيتها على مستوى تنظيمها وشكلها. إنها عقلانية في اللاعقلانية أو لا عقلانية في العقلانية. العقلانية المقصودة هي عقلانية الإصلاح والنهضة المؤدية إلى الحداثة (العلمية والفنية) أو كما يفهمها فيبر: "تنظيم الوسائل الموجهة بوعي ومنهجية نحو تجارب وتأملات علمية". هكذا تبدوا العقلانية على مستوى

السلم، وأنماط التنظيم، والنسق والأدوات، وفي حديث تقني موسيقي يتكلم فيبرعن La musique harmonique de l'octave, la quinte, le quarte.. ويعود إلى الموسيقى اليونانية (ص 30) ليوضح لنا قيامها على أجناسها الثلاثة: -Diatonique Euharmonique et Chromatique. أما الأداة الموسيقية الأساس في الموسيقى العربية فهي العود مثلما هي La cithare عند الإغريق، و monocord في الغرب والناي لدى الصين..

تطرق م.فيبر في كتابه هذا إلى الموسيقى العربية ووضعها ضمن الموسيقى الشرقية عامة(بلاد فارس، الصين، والهند). وإن كان قد ركز على خصوصيتها وآلتها المميزة: العود؛ فإنه قد اعتبرها من حيث المصادر قد نهلت من الثقافة اليونانية خاصة الموسيقى الفيتاغورية والبيزنطية والهندية (ص 66 م. فيبر). وانتقد سلمها الموسيقي معتمدا على أبحاثM.Collangettes (دراسات في الموسيقى العربية) (1904-1906).

إن نظرية السلالم العربية التي تبدو مضطربة في أعين Villoteau et de kiesewetter قد وضعت في ميدان آخر من طرف كولينجيت، إلا أنه ليس أكيدا لكنه ممكنا؛ فهي، إذا أردنا موازين خاطئة[1] فالسلالم العربية كانت خادعة طيلة تاريخ الموسيقى وتجدر الإشارة إلى أن هذا الإضطراب لا ينقله عن إشكالية العقلانية (المقياس الموسيقي) واللاعقلانية (النوطات التي لا يمكن قياسها أو يصعب ذلك) وهي إشكالية خاصة بالموسيقى أيا كانت. لكن يشهد م. فيبر للموسيقى العربية بالعبقرية في كونها قادرة على تبسيط التقسيمات الرياضية عند الممارسة العملية.

خصوصية الموسيقى العربية الإسلامية، ولربما إضطرابها في نظرم.فيبر.. هو ما يشير إليه الموسيقي عزيز بن إدير[2] (الجزائر)، في قوله..' إن ما يميز الموسيقى العربية الإسلامية عن نظيرتها الغربية هو تقسيم الإيقاع (Le ton) إلى أجزاء عدة: (، ربع النوطة وثلاث أرباعها، والثمن فيها..) إضافة إلى نصف الإيقاع كقيمة مستعملة في الموسيقى الغربية.

---

(1) Il s'agit, si l'on veut, de faux tempéraments

(2) Aziz Benidir. Initiatique à la musique Arabo- Musulmane. Ed. AL.Bouraq. Beyronth-liban.1998.

في الواقع يحتاج الإستهلال الذي نسبناه إلى شوبنهور[1] في بداية هذا البحث إلى تدقيق وتصويب. التصويب هو أن القولة تعود إلى ليبنز في الحقيقة، بتنصيص من شوبنهور نفسه، (ص 52/327)، وتقول: "الموسيقى تمرين حسابي لا شعوري لا يعرف العقل فيه أنه يقوم بالحساب". أما التدقيق، فالسياق لا يكفي يقول ليبنز لأنه يبقى في وصفه هذا للموسيقي خارج هذا الفن أو بتعبير آخر يبقى عند القشور. والمطلوب في أعين شوبنهور هو البحث في عمق هذا الفن عما يطربنا ويؤثر فينا. أي المطلوب هو البحث عن العمق الجدلي. علما أن الموسيقى حسب شوبنهور لا تجد مكانها في معمارية الفنون الأخرى. إن عمق الموسيقى يتجلى لنا في علاقتها بجوهر العالم وجوهرنا. وعليه لم يعد البعد الحسابي للموسيقى سوى رمزا وليس واقعا مرموزا..

لماذا لا يمكن تصنيف الموسيقى ضمن معمارية الفنون المختلفة؟ لأنها لايمكن أن تكون مثالا لشيء يمكن تمثيله؟ ولا يمكنها أن تكون نسخة لنموذج. كل الفنون الأخرى؛ غير الموسيقى؛ يمكنها أن تجسد هذه العلاقة؟ فالهندسة المعمارية يمكنها أن تجسد الإرادة الموضوعية للبناء، والتراجيديا يمكنها أن تجسد الإرادة في صراعها مع ذاتها؟..

أما الموسيقى فليست نسخة ولا مرآة – إنما هي..علاقة حميمة، دقيقة عميقة. إضافة إلى علاقتها الحسابية؛ (فيتاغورس) فهي تتجاوز الأفكار (أفلاطون) لأنها مستقلة عن كل ما هو فينومنولوجي؛ يمكنها أن تستمر دون أن تكون الظاهرة. إنها الإرادة نفسها أي الأفكار ذاتها والوجود نفسه. من هنا ذاك التماثل بين الموسيقى وبين الأفكار، وذلك التوازي بينهما وبين الوجود المفكر فيه. وليس الوجود الفاسد في حد ذاته. في العمق الموسيقي تتكلم عن الوجود وتوازي الأفكار في ضرب من التماثل (Analogie).

يبدوا لنا هذا التوازي حينما نسمع أصواتا وألحانا تعبر عن انسجام الكوصموس أو على الأقل هكذا يمكن تأويلها. الميلوديا تعبر بعمق عن الإرادة باعتبارها حياة ورغبات واعية للإنسان.

إنها أداة تعبير عن الإحساسات. تلك الإحساسات التي دفعت أرسطو إلى الإستفهام حول قدرة الموسيقى على ترجمتها. إذا كانت الموسيقى تماثل الإرادة فإنها تقدم لنا ماهية الإحساسات.. وفي لغة كونية.." بطريقة واحدة ومن خلال الأصوات والألحان وبدقة وحقيقة

---

(1) A. Schopenhaeur.le monde comme volonté et représentation.puf.2001

تعبر عن الوجود، وجوهر العالم وبكلمة تعبر عما أسميه الإرادة" (ص 337 شوبنهور). بهذه الطريقة يجد شوبنهور نفسه في سياق تغيير قولة ليبنتز أو تحويلها إلى تمرين ميتافيزيقي) فلسفي (ص 338).

طبيعي أن يتغير موقف نيتشه من الموسيقى ومن فاغنر بعد أن تغير موقفه من فلسفة شوبنهور. ففلسفة الإرادة المؤسسة على التشاؤم أو على التراجيديا المأساوية؛ لم تعد لدى نيتشه هي نفس فلسفة الحياة النابعة من التراجيديا المأساوية لم تعد لدى نيتشه هي نفس فلسفة الحياة النابعة من التراجيديا والمؤسسة هذه المرة على الموسيقى باعتبارها إستعارة عن الحياة نفسها (ص1454) [1] أو لحن لحب الحياة وعشقها؛ كما لم تعد الموسيقى خارج معمار بناء الفن ولا أول فن فيه، بل باتت الفلسفة بمفاهيمها هي الفن الأول (ص 895). فلسفة الإرادة لا كما جسدها شوبنهور في بعدها التشاؤمي والإنحطاطي، إنما كما فهمها نيتشه في بعدها الحيوي الديونيزوسي.

إن ميلاد التراجيديا لدى اليونان حسب نيتشه كان إنطلاقا من الموسيقى..أي إنطلاقا من صبايا ديونيزوس وغنائهم ومرحهم ونشوتهم. فصورة أبولون وصورة ديونيزوس هما صورتان للحكمة والموسيقى.. وحين تستمع لصبايا ديونيزوس تغدو فيلسوفا جيدا..سعيدا مرحا.هذه هي المرحلة الأولى لحو القداسة عند نيتشه: "هل لاحظنا كيف يمكن للموسيقى أن تجعل العقول حرة، وكيف تمنح للأفكار أجنحة تطير بها وتحلق عاليا" (ص902).

إذا كان نيتشه قد تراجع عن موقفه وذوقه من موسيقى فاغنر فلأن هذه الأخيرة قد ارتمت في أحضان الإنعتاق والإقتداء بالمعنى الديني للكلمتين! في ضرب من تخليص الإنسان من أحزانه ومآسيه وفي نوع من الخشوع الروحي والخنوع الذي ينسى قدرة الإنسان الفزيولوجية على الإنعتاق. لهذا كانت موسيقى فاغنر موسيقى مريضة..تجعل من نفسها أداة للعلاج. يمكن إلتماس هذا التصور الآداتي للموسيقى حين يقول نيتشه: أنه يقصد فاغنر- قضى حياته في تكرار هذه الجملة: موسيقاي لاتعني الموسيقى فقط! بل تتجاوزها إلى ما هو أرقى منها"

---

(1) FRIEDRICH NIETZSCHE.Oeuvres.Robert laffont.1993.
Le cas wagner, un problème de musicien(1888) tr.Daniel Halevy.Robert Dreyfus.
Nietzsche contre wagner. Pièces au dossier d'un psychologue.(1888).tr.henri albert.

(ص917) وما هو أرقى هو الأدبيات التي تشرح هذه الموسيقى 'لايمكن للمسيقار الحقيقي أن يقول مثل هذا الكلام'. يعلق نيتشه.

إن إقدام هذا الأخير على موسيقى بيزي Bizet (فرنسي) يعود إلى كونها موسيقى ممتعة ومرحة من جهة وتجعلنا نتجاوز برودة الشمال لتضعنا في حرارة البلدان الجافة (ص 902) من جهة أخرى. بهجة بيزي بهجة إفريقية إذن جنوبية شبيهة بالرقص الموريسكي الإفريقي (ص903) الذي يتوجه إلى إشباع حواسنا التي لا تشبع. موسيقى تعود بنا إلى أعماق النفس الأولى حيث كانت الأحاسيس ما تزال مختلطة لكنها كانت حقيقية أي طبيعية. لتلخيص هذا البعد يحمل نيتشه الشعار التالي: يجب الدعوة إلى موسيقى متوسطية. أسباب هذه الدعوة هي العودة إلى الطبيعة وإلى الصحة وإلى المرح وإلى الشباب والفضيلة! (ص 903) (أنظر كذلك الفصل 25 من ما وراء الخير والشر).

وبما أننا ننتمي إلى إفريقيا وإلى المتوسط، فهذا التنظير النيتشوي للموسيقى سيساعدنا على فهم الدواعي والتوجهات الفلسفية التي يمكن أن تتأسس عليها الموسيقى المغربية والعربية عامة والنايضة على الخصوص. ترى ما هو الإنحطاط الأدبي والموسيقي؟ إنه ذلك الذي لا يعير إهتماما للحياة وذلك الذي لا يرى الإستطيقا فيما هو فيزيولوجي: أي في الجسم. حين يجد نيتشه صعوبة في التنفس ولا تطاوعه رجله وإحساسه ينفر من الإستماع إلى الموسيقى. لأن الجسد لا يطلب سوى الموسيقى الجيدة لينتشي. (ص 1210). وحين تكون هادئة عميقة كزوال خريفي وأمسية رائقة وإمرأة مطيعة..ينتقل المرء عقلا وجسدا من الكاووس إلى الناموس (1213) وكأنه في البندقية..هناك حيث تحول السديم إلى إيقاع وشكل وتحول اللامعنى إلى معنى وأصبح للامرئي لغة تجسد النشوة والمتعة الديونيزوسية: لغة صماء، بصيرة، عبثية حيوية تحكم الكينونة الممكنة ولا تتمكن منها.

4- الراب نهضة موسيقية- سياسية:

لماذا النايضة الآن؟ تعود النايضة من الناحية الموسيقية إلى الراب. (Rap) وهذا الأخير تعبير شفوي يعتمد الموسيقى والإيقاع (tempo) كخلفية. وينتمي هذا الإتجاه الفني إلى الحركة

الثقافية المسماة الهيب هوب التي ظهرت في بداية السبعينات(1) في الأحياء الزنجية من الولايات المتحدة، ضحايا العنصرية والبؤس والمخدرات والعهارة..في نيويورك أساسا. وهو أداة تعبير السود الأفروأمريكان عن قلق الوجود والحكرة والحرج الذي يمس الشباب، ويمكن ربط هذه الحركة الثقافية بالبلوز والجاز والريكي أساسا. أما فيما يخص دلالة الكلمة، فالراب تعني بالإنجليزية الإيقاع والشعركما تعني سعار ضد الشرطة وثورة الشعب الأمريكي. وTo rap تعني: الكلام كما تعني القول النقاش والدردشة ça rappait أي التحياح!

كان الراب مألوفا في باريس ومارسيليا من خلال الهيب هوب بدءا من الثمانينات. والآباء المؤسسون للراب الفرنسي هم Mc solaar وIAM وSupréme NTM شباب مارسوا هذا النوع من الموسيقى بجوار إحراق سيارات الضواحي، ومن خلال التعاطي للمخدرات استهلاكا وبيعا، ومن خلال مناوشاتهم للبوليس.

هذه الممارسات والسلوكات وإن كانت خارج القانون فهي قلق داخل الحضارة والإندماج وتجسيد لمكبوتات المجتمع.

في التسعينات بدأ هذا النوع من الموسيقى بالظهور في المغرب بشكل محتشم مقلدا الغرب وبالضبط أمريكا..وبدأ باللغة الإنجليزية الشيء الذي زاد من تقليده حجما وقوة، لكنه سرعان ما تحول إلى اللغة العربية والدارجة خصوصا وارتبط أكثر بالقضايا الشعبية والشبابية ذات الصلة بالهوية..

وقبل أن نبادر بتحليل بعض نصوص الراب المغربي والعربي؛ لابد من الوقوف مليا عند تصورين متميزين الأول حول الريكي(2) والثاني حول الراب(3).

تميز كارولين كوبير بين الريكي الكلاسيكي وبين الراكا الحالي معتبرة أن بينهما قطيعة إيديولوجية واضحة. وتتساءل: هل يمكن اعتبارهما من فنون الإحتجاج؟ وبالضبط الإحتجاج السياسي!

---

(1) Jean claude perrier. Le rap français Anthologie. La table Ronde.2000.

(2) Du Reggae au Ragga: que reste- t-il de la contestation ? carolyn cooper tr. Héléne Pasqualini.

(3) La différence rap. Maryse Souchard. In. Musique et Politique.op.cit.

على مستوى التعريف فالراكا (Ragga) تنتمي إلى الرقص الموسيقي الإنجليزي (Danse hall music). ولقد جاءتنا من (Raggamuffin) أي الرجل أو الإنسان السيء السمعة القذر، الشمكار. والريكي (reggae) مأخوذة من ragged أي الأسمال أو الأهداب. أيمكن أن تكون لها صلة ب rag-time وهي من الأشكال الأولى للجاز كموسيقى تبعث من الأحياء الفقيرة ليكنغستون. وللريكي معنى آخر يدل على الخصام، والمعركة، والمشاجرة. وكل من الريكي والراكا يتفقان في دلالة الأسمال والأهداب الممزقة والمرقعة. هذا ما يفسر ربما طريقة اللباس لدى الشباب لسروال الدجين الممزقة أطرافه وأسماله. ولقد نبعا معا من الأحياء الشعبية الفقيرة: أوساط الطبقة العاملة. من هنا فهما معا تظاهرات موسيقية للإحتجاج. تعود كلمة ريكي، حسب الكاتب ستيفان دافيسStephen Davis إلى المغني توتس هيبير Toots Hibbert الذي استعملها في إحدى أغانيه "Do the reggay". وحسب هذا المغني فالريكي تعني كل ما يأتي من الشعب. كل شيء يومي ينتمي إلى الغيتو..كالغداء. نغني الموضوع ونرقص..ريكي تعني أناس حقيقيون يتألمون ولا يملكون ما يحلمون به (reglar people). فالأكل والموسيقى والرقص مكونات يومية ليومي هؤلاء الفقراء. هنا يبرز الطابع المحافظ لموسيقى الراكا..فهي تشبع الجوع وتطفيء الغضب..

إلا أنه هناك مفارقة في الريكي يمكن لمسها من خلال التمييز بين جانبه المحلي وجانبه العالمي، من خلال رمزه الألمعي بوب مارلي. فغناؤه محليا لا يخلو من أيروتيكا وتمجيد للعشب الأخضر (ولهذا ربما يتغنى المغاربة قائلين: يابوب مارلي شحال كميتي ديال الجوانات آبوب مارلي...) وعالميا ينخرط في خط سياسة ثورية ضد شروط قمع والغيتوهات..

لهذا يمكن القول بأن الريكي موسيقى مفارقة فهي أسلوب للتكيف مع الواقع والثورة ضده في آن واحد.

إن الريكي والراكا معا هما موسيقى للرقص؟ موسيقى للمهرجانات والتظاهرات الجماعية الراقصة. تحث على الإحتجاج والعصيان كما تحث على الإستكانة والنسيان: نموذج هذا الغناء والرقص نلحظه جيدا في الأغنية (Them belly full) من مجموعة بوب مارلي "Natty Dread". يقول فيها:

معدتهم ممتلئة، ونحن جياع

الشعب الغاضب..يبقى شعبا غاضبا..
يمكن للمطر أن يسقط وتبقى الأرض صلبة
يمكن وضع القدرة فوق الأثافي، لكن الغداء قليل:
تريد الرقص على موسيقى جاه الله، أرقص!
سنرقص على موسيقى جاه الله. أرقص!
إنس مشاكلك وارقص
إنس ألمك وارقص
إنس مرضك وارقص
إنس ضعفك وارقص.

المقطع الأول يدل على الإحتجاج على الرفض والغضب. لكن المقطع الأخير يشير إلى الرقص ويدعو إلى نسيان أسباب الغضب والثورة!.

ألا يمكن اعتبار الخطاب الجنسي الأيروتيكي الطاغي على الميتو (Mento) كنوع من الأغاني الداعية إلى الرقص والحايحة..وهذا السلوك سلوك إستفزازي مقصود... صدى هذا الموقف الأيروتيكي في المغرب هو: آبوب مارلي شحال... ديال لبنات...أبوب مارلي..".

أما ماريزسوشار Maryse souchard فتكثف بحثها حول الراب باعتباره إختلافا، مرتبطا بالشباب (أقل من20 سنة). وتتساءل هل الراب هو أداة تعبير للإعتراف الإجتماعي ودعوة لإندماج الشباب؟ أم أنه دعوة للإحتجاج والتمرد؟ للجواب عن هذه التساؤلات اختارت الكاتبة بعضا من نصوص الراب المنتشرة تجاريا وثقافيا.

ارتبط الراب بالشباب أساسا؛ وهو تعبير صارخ عن "الإخلال بالنظام العام" وإذن "الإختلاف الرابي" المستفز يبدو في طغيان النص على الموسيقى. " فالراب في الأصل، ليس موسيقى إنما هو كلمات. من إيقاع واحد (Tempo) يمكن أن يغني عليها الراب " الإخلال بالنظام العام" يبدو في مثل هذا الكلام:

إن نقطة ضعف السلطة هي المعلوميات، فيروس واحد وتتحطم كل معلوماتها. طبعا الترجمة لا يمكنها أن تحافظ على السجع المقصود في الكلام الفرنسي:

« Le point faible du pouvoir c'est l'informatique avec au un bon verus, c'est leurs fichiers que tu niques ».

وتغدو الكلمة سلاحاً سياسيا:

« Nique ton maire 94, mon ami glandu, voici la tribu, tu as les mains dans les poches, tout ce qui te fait envie tu le fauches, comme le font les politiciens qu'ils soient de droit on de gauche.. »

الأكيد هو أن الذي جعل الراب الفرنسي[1] ينتشر ويستمر تعبيرا عن الشباب ليس هو الكلام الإحتجاجي ولا الإستفزازي ولا حتى الإنتشار التجاري والإعلامي، إنما هو أساسا البعد الأدبي والثقافي والجمالي: هناك نسق كلامي مسجوع فني معبر عنه، إنه شعر حقيقي، ينطلق من الفن ليصل إلى ما هو اجتماعي وسياسي، والجميل في هذا الإبداع أنه نبع من الهامش، من الضواحي والأحواز، وهو الآن يكتسح المركز ويمس مراكز القرار.. والأجمل في هذا الإبداع المساهمة الوازنة للحراكة الذين استقروا كمهاجرين في باريس أو مارسيليا مثلا.

وأحسن نموذج يعكس لنا هذا البعد الفني والشعري هو 'الرجل المريض' كما يسمي نفسه الشاب فبيان مارصو (Fabien Marsaud) من سان دوني بضواحي فرنسا. وهو ينتمي أصلا إلى ذلك الإتجاه الذي يعشق الشعر ويعمل على عقد لقاءات شعرية في المقاهي والحانات كما فعل مارك سميت (Marc Smith) في شيكاغو سنة 1980. اتجاه يدعى: Slam (Simplement, Libre d'aimer les Mots)

(حب بسيط وحر للكلمات)، والذين يمارسونه يطلق عليهم Les slammeurs

قوة الراب الفرنسي حسب م. سوشو هي هجانته؛ واختلاط الإثنيات التي تمارسه وتمثله وذلك ما ينعكس على الموسيقى والإيقاع، وعلى الكلمات والألفاظ الجديدة..فضخ دماء جديدة في الراب هي ما افتقد إليه 'الروك' مثلا. والموقف من المخدرات هو ما يميز الراب عن الريكي..فإذا كان هذا الأخير يشيد بها (الماريخوانا) فإن الراب لا يمل من تبيان أضرارها؟ وأليتها لمتعاطيها...

« ...Fais gaffe à ta peau, roule avec respect et sois trés réglo.. »

وأخيرا فالراب، يركز في طموحه الإندماج داخل المجتمع الفرنسي، على الإختلاف: الديني (الإسلام) والإنتماء القبلي، كما نلاحظ ذلك لدىHells Angels لكن هذا الإختلاف

---

(1) J.C. Perrier. Le rap français.Ibid.

لا يمنع من البحث عن معنى الحياة: كالقول: عش نزيها، صريحا، وعبر عن أفكارك، فالأمر لا يتعلق بالموسيقى فقط ولا بالثقافة وإنما بشيء آخر.

من رواد الراب في فرنسا كما أسلفنا نذكر M.c solaar وجموعة IAM و NTM supréme [1]. يقول M.C.SOLAAR:

Moteur pour la jeunesse du tempo, la gamme do Ré mi
Fa sol la si do,
Paris, capitale de la sonno mondiale écoutes ces mots
Thèse, antithèse, synthèse un doute une hypothèse…
Le message est claire, fallait il me taire..

ويقول IAM من مارسيليا:

Assis sur un point infirme de l'univers courbe
un paradis à été créé , un instant détourne
le regard sur les étoiles et leurs lumières.
Des millions de voies possibles, tout autour de la terre.

أما Supreme NTM فقد جاء في قصيدتها:

L'argent pourrit les gen
Personne ne peut comprendre
Ma vie n'est pas à vendre
Et je la clame haut et fort
Il ne faut pas se méprendre..

وهناك جماعات أخرى نذكر منها:

…Alliance Ethnik,Ménélik et k DD.(Kartel double détente)

ويجدر بنا ألا نغفل بعض المغاربة الذين شقوا طريقهم في هذا المجال خارج الوطن وسأسوق ثلاثة نماذج من الأراضي المنخفضة[2].

المجموعة الأولى تدعى Intersection (مفترق الطرق 1998-1999) وتتكون من ثلاث مغاربة منعم ومنصف الصالحي وكريم بوتاقومانت من الحسيمة ورابعهم هولندي Johnny du Mortier وهم من شباب الهيب هوب النشيط في ساحة هارليم Haarlem

(1) J.C.P..le rap. Français.ibid.

(2) Dominique Caubet. Shouf, Shouf,Hollanda Des Artists maroco- hollandais sur la scene culturelle, neérlandaise. Entretiens.Tarik Edition.2005.

الهولندية وقاعاتهم كانت Paradiso و Le Melkweg. لغاتهم المعتمدة هي الإنجليزية والهولندية والأمازيغية، وموضوعاتهم المفضلة هي مشاكل التجمعات الشعبية بهولندا، واليومي ومشاكل الشباب، ولاتهمهم الأعراق والجماعات والإنحياز بقدر ما تهمهم العدالة وتحمل المسؤولية ويتكلمون أيضا عن الحب ويعتزون بمغربيتهم بالقدر الذي يشعرون فيه بأنهم هولانديون.

النموذج الثاني هو علي أبو علي(علي.ب) من مواليد 1981. عائلته من الحسيمة، تعرف على الراب وهو مراهق من خلال القناة التلفزية MTV. ومن خلالها اكتشف فرق واعرة" ك NWA (Niggaz With Attitude) و Dr.Dre و.ice cube

له ألبوم تحت عنوان (علي. ب) يحكي حياة الشارع "2004 سبق له أن غنى مع ماركو بورصاتو Marco Borsato (أحد أقطاب الراب..) وهو شعبي بشكل ملفت للإنتباه وسط الشباب الهولاندي..من خلال التلفزة..يقول عنه الصحافي مارتن كويبر M.kuipar: إن غناءه هو نموذج من الهيب هوب الهولاندي والميلودراما المغربية.."علي.ب شاب أنيق بلغت شهرته إلى حد نحت شخصه بالشمع في متحف مادام تيسو M.Tussand بأستردام. (2004). لغة غنائه هي الهولاندية لكنه يطمع إلى الغناء بالعربية الدارجة.

النموذج الثالث هو خالد واعزيز. المعروف تحت الرمزC.C (اي Casablanca Connecte من مواليد 1975. ترعرع في مدينة شعبية تدعى القمر بهولنداعائلته من ورزازات، قلعة مكونة بالضبط، عاشت لمدة في الدار البيضاء. ساهم مع علي ب في ألبوم "Marocstars" المتضامن مع ضحايا زلزال الحسيمة.(ابريل2004)..بدأ غناؤه بالإنجليزية وسرعان ما انتبه إلى الدارجة ثم الهولندية: من أغانيه "فين النشاط؟ وبلادي.. وعنداك!

"إن الراب في هولندا حركة جادة. إنه صوت احتجاج رفيع المستوى. فهو ليس ترفيها فقط ولا كلمات اعتباطية يلحمها لحن وإيقاع يحكي حكاية؛ إنه صرخة مدوية!..."يجب طبع كلمات الراب وتوزيعها على البرلمانيين..لأنها تتكلم عن المشاكل الإجتماعية الحقيقية" يقول عبد القادر عبد الله صحافي إيراني (2005).

الراب في المغرب:

لأول وهلة النايضة بالمغرب لا علاقة لها بالنهضة. فالنايضة تعني النهوض والإستيقاظ والقيام والوقوف، وتعني الحماس الذي يتبع الغناء والرقص كما تعني الحركة أو الحراك الذي يتطلبه الرقص الجماعي- والهتاف لأجل تحميس الحضور وحثه على المشاركة تصفيقا وتصفيرا أو رقصا...كما تعني العراك والخصام. لكن خارج هذا الإستعمال اللغوي النايضة تعني اتجاها فنيا يحمل في طياته نفسا جديدا حسب Christelle Marto و يعكس توجها تحرريا مستقلا عن كل أنواع الإتجاهات المحافظة. وهو اتجاه لا ينحصر في الموسيقى فقط بل يطال الفنون البصرية والغرافية(الكتبة) والموضا أيضا. إنه أسلوب يخلخل المجتمع المحافظ. خاصة في طابعه الإجتماعي.ضد كل الإيديولوجيات بما فيها الميولات الإسلاموية.. ويمكن اعتبار الإنفتاح الذي دشنته أطروحة "المفهوم الجديد للسلطة" حافزا على ميلاد هذا الفن الذي تجذر بالمغرب مع التسيعانات، لكنه إنطلق كاختيار فني سنة 2003 (مع الإنتخابات الشعرية 2002 والهجومات الإرهابية على الدار البيضاء 2003).

بدأت ظاهرة النايضة إنطلاقها مع مهرجان البوليفار سنة 1999 بمبادرة المدعو "مومو" محمد مرحاوي في قاعة صغيرة بالدار البيضاء تعود لفدرالية الأعمال الخيرية..(Fol).. فيما بعد اتسع الإنتشار (180.000 متفرج) في الملاعب الكبرى. التظاهرة الآن في عامها العاشر.

حسب الصحافي هشام حذيفة، تعاني النايضة من مفارقات عدة منها أنها في الوقت الذي سمحت للشباب بالتعبير عن مشاكلهم وهمومهم والتميز عن الغناء التقليدي بارتباطها بالموسيقى العالمية فهي تعاني من غياب درامي لصناعة الموسيقى والفضاءات الثقافية الملائمة (قاعات، مسارح،..) ورغم الدفعة الجديدة التي وفرها فضاء المذابح البلدية، إلا أنه لابد من تجديد دماء النايضة إن هي أرادت أن تستمر في الواجهة الفنية حسب كنزة الصفريوي. ولتحقيق هذا الأمر يجب الإنتباه إلى الإحتضان والتدجين سواء من طرف السياسيين أو من طرف السلطة (دعم القصر لمهرجان موازين مثلا..).

لكن الضعف العميق للنايضة هو غياب النقد الثقافي والمتابعة الثقافية للنصوص والكلمات والموسيقى والحركات والإخراج..بحيث يبدوا وكأن النايضة لا تنتمي إلى الثقافة

والنقاش الثقافي..ليس هناك سياسة ثقافية ترعى هذا النوع من الفن (وهل هناك سياسة ثقافية على المستوى الثقافي عامة؟).

ليس هناك اهتمام من طرف المثقفين بهذا النوع من الحساسية وكأن المسألة هي مسألة صبيان أو سن أو أجيال..

الضعف الثاني الذي يعوز الراب المغربي هو شعرية الكلمات، أو الكلمات ذات المعاني المصقولة. "فتخسار الهدرة" أو الكلام السوقي يعد جرأة لكنه ليس شعرا. والتقليد الأعمى للآخر يعد "تبرويلا" ولكنه لا يحقق الكونية. رموز النايضة الآن بالمغرب هم:

مؤسس البوليفار "مومو"، والبيك الخاسر وجماعة آش كاين والفناير.. ومسلم..

إن إلقاء نظرة على نصوص هؤلاء تمكننا من استخلاص الموضوعات التالية: حب الوطن (ديما مغاربة) والإحتجاج السياسي الإجتماعي (نقد الرشوة والفساد) والحماسة (نقد الخوف) والإنتصار للحرية (درب مولاي الشريف) والغربة والتمرد...لقد ولى فيما يبدو زمن "راحلة" و"القمر الأحمر" وزمن "كيف يدير ياسيدي" و"البوهالي بودربالة"..وانتقلت الأغنية المغربية من الإهتمام بالذات والحب ومشاكله عبر موسيقى تقليدية إلى الإنشغال بالوضع الإجتماعي والإنساني عبر موسيقى حداثية.."

ما علاقة النايضة بالتكنولوجيا الجديدة؟

بات واضحا أن الموسيقى الحديثة..تعتمد على التكنولوجيا الحديثة. ولو عرفنا الثقافة بتعريف عام لجزمنا ان لا وجود للموسيقى بدون أدوات. إن هذا الترابط الوثيق هو الذي يميز الراب الآن حيث يتوقف على النيت وعلى قنواتها لتحقق التواصل المطلوب بل وللإنتاج الموسيقى والإستمتاع الفني..

وحين نربط الراب كموسيقى بالنيت، فإننا لا نغفل أيضا إمكانية التواصل التي تسمح بها هذه الأداة. لقد سن هؤلاء الشباب تواصلا يختصر الكلمات ويضغطها ويعتمد على الرموز ولا يحترم قواعد أي لغة. فالأهم لديهم هو التواصل بسرعة عبر الشبكة العالمية العنكبوتية. في هذا المجال الإفتراضي ومع هؤلاء الأصدقاء الأنترنوت، لا زعيم هناك بالمعنى التقليدي للزعامة. فكل صديق هو كتاب مفتوح (فيسبوك) أو زقزقة مرحة (تويتر) أو قناة (يوتوب) أو نافذة.

مع هذا المجال الإفتراضي، لم تعد هناك محلية منعزلة، فكل مناطق وبقع الأرض قابلة للتعرف: أصبحنا نعرف رأس لانوف (ليبيا) كما نعرف باب الواد (الجزائر) وسيدي بوزيد (تونس) وخميس الزمامرة (المغرب).. وإلى كل هذه البقع تنقل الرسالة وتصل الموسيقى..

يبدو أن النايضة كانت سببا في نهضة تونس؛ وفي نهضة مصر. وهي مازالت مستمرة..من خلال شباب الفايسبوك في اليمن وسوريا وليبيا. كانت شرارة البوعزيزي كافية لاندلاع الإحتجاج الرابي. وإحراقه لجسده عادل " الحريك" الذي كان قد ألفه الشباب كوسيلة لتغيير وضعهم المأساوي بل فاقه في الدلالة الرمزية، التي جاءت لتؤكد رسائل الشباب وتواصلهم فيما بينهم.. شباب متعلم، من أوساط منفتحة، حداثية حداثة الغرب. لم تستطع البورجوازية الصغيرة من تحقيق أي حلم للأمة، كما لم تستطع الطبقة العاملة، رغم قساوة ظروفها أن تحقق نهضة الأمة..فما إستطاعه هؤلاء الشباب كان معجزة لا تتم إلا في الثورات الكبرى...

في الثورات السابقة كان التحديث يأتي من الغرب؛ صورة باريس في أبريز الطهطاوي؟ وصورة لندن في كتابات الطيب صالح لذا كانت حداثتنا دائما معطوبة. أما الآن فالحداثة صنعتها قيم انبثقت من التكنولوجيا.

إن التجارب الموسيقية الأولى على الحاسوب قد بدأت منذ سنة 1956 بالولايات الأمريكية المتحدة من طرف (M.Klein et D.D.Bolitho) [1] وذلك بالبحث على نحو خاص عن الطرق النسقية للتأليف والألحان...

في سنة 1958 أسس L.A.Hiller إستوديو الموسيقى التجريبية لجامعة إلينوا ومنح بذلك دفعة قوية وحاسمة للأبحاث الموسيقية المرتبطة بالحاسوب.

من إيجابيات استعمال التكنولوجيا في الموسيقى، دقة المراقبة، وصفاء المنابع الصوتية وضبط الإيقاع وانسجامه الشيء الذي يسمح بإنتاج موسيقى صافية. كما يمكنه أن يتحكم في التجهيز الإلكتروني وفي الترابطات المختلفة والمنابع الصوتية المتعددة. ويحقق انتشارا واسعا للأغنية وللتأليف الموسيقي..

---

(1) Dominique et Jean-Yves Bosseur. Révolution Musicales.La musique contenporaine depuis 1945. Le sycomore.1979 189.P

إن التساؤل عن تأثير الموسيقي الآن، والتقاط نقط إلتقائها مع حياتنا، واعتبار العنصر الموسيقي عنصر تأطير وتجميع وعنصر لذة واستمتاع: هذه هي آمال وتوجهات الميولات الجديدة في الموسيقى، وهذا هو بكل تأكيد إلتزام الموسيقى بالحياة الإجتماعية(1).

فالإجتماعي يوجد في قلب سيرورة الإنتاج والتلقي الموسيقي. فهو يحدد التطورات والوظائف والدلالات الكامنة فيها. إن الموسيقى تعكس وتعبر عن الفضاء الإجتماعي وهو بدوره يوجه هذه الموسيقى ويمنحها معانيها الجديدة(2).

الموسيقى سلطة وبناء، فهي أصوات تبنى إلكترونيا في الإستديوهات، وتجاريا في المؤسسات الفنية..بما فيها الإذاعة والتلفزيون. وهو البناء المضاعف الذي يمنح للموسيقى سلطتها الفنية والسياسية.

تبدو لنا هذه السلطة سيميولوجيا في الوجود الخاص للموسيقى، فهي موضوع معزول اعتباطيا أو محايد، وموضوع متنوج وموضوع مدرك، إنه البعد الرمزي للموسيقى هذه المستويات الثلاثة تتطلب دراسة "شعرية" وأخرى "محايدة" وثالثة جمالية. تظافر هذه المستويات مهم سيميولوجيا من خلال الهيرمونوطيقا أو التأويل والمقصود "بالمستوى المحايد" هو الموسيقى خالصة من كل كلام أو حركات كقولنا علم الجاز (Jazz Ologie).

بهذا التصور تكون الموسيقى بناء للهوية، إلا أن هذا المفهوم قد يحمل أكثر مما يطاق وقصية سلطة الموسيقى هي علاقتها بالدولة: يقول هيرمان هيس(3) أن في الصين القديمة نظرية تقول هناك صلة وطيدة بين الموسيقى والدولة: "فالموسيقى هي شاهد على الدولة.. تقدم معلومات عنها وتحدد وضعيتها السياسية لمن يستطيع فك رموزها "فانحطاط الموسيقى هو دليل على انحطاط الدولة" (ص 19) وعكسيا فنهضتها هي نهضة الدولة.

تتواصل ثورة "الراب العربي بنفس حدة الإنتفاضات الشعبية بكل من تونس ومصر، حيث أغرق شباب الراب المواقع الإلكترونية بتنزيلات جديدة حجبت جرأة طرحها وشدة لهجتها في انتقاد الأنظمة العربية الفاسدة وبؤس شعوبها، الأغاني الملتزمة والنضالية التي كانت

---

(1) Ibid.p213.

(2) Alain Darre. Direction. Musique et politique.Les repertoires de l'identité.p.4. de Rennes.1996

(3) Hermann Hesse.Musique.trad par jean Malapte.josé corti 1997.

لها مكانة خاصة ويتم اللجوء إليها من مثل هذه الظروف والأحداث التاريخية وعكس الخسوف الذي طال قمر نجوم البلدين في هذه الفترة، احتكر مؤدوا الراب الساحة الفنية الإلكترونية واستقطبوا اهتمام المبحرين من كل الفئات والشرائح لعمق معاني الكلمات المختارة والمتماشية وفق الأحداث والمستجدات السياسية. ولعل أكثر الأغاني استماعا منذ انطلاق انتفاضة الياسمين هي تلك التي اختار منزلها تقليد صوت الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي بعد خطابه الأخير لحظات قليلة قبل فراره إلى السعودية والذي حاول من خلاله إقناع الثائرين بأنه فهم رسالتهم وهي العبارة التي وسم بها المغني أنغامه الثائرة قائلا: "أنا فهمتكم بكل حزم" قبل أن يرد عليه معاتبا: "منين فهمتنا 23 سنة استغفلتنا كفنتنا. تكلمت أنت وسكتنا، تحب تحكم مدى الحياة، قيمت الموتى في الإنتخابات، حطو لك جوابات. منين فهمتنا حبيت كرسيك ماصتتنا، هربت فلوسنا لسويسرا خليت لبلاد ميزرة عشت أنت واقبرتنا منين فهمتنا. في أرض الوطن بكلابك هنتنا" ولم تبتعد كلمات أغاني الراب المصري عن المضمون التونسي الذي لم يخرج عن إطار انتقاد الوضع الراهن. وكتب وتغنى البعض أغنية موسومة "ضد الحكومة" قالوا فيها:

"أرض الحضارة جفت ونفسي من الظلم استكفت
مقهور متقيد متحطم حاسس دماغي إنتشلت
دولة الظلم ساعة والحق ليوم الساعة عشان ربك كبير
عجيب أمرك يا مصري الخوف إتأصل فيك
ما تفوق بقى يا ابن بلدي مصر تنادي عليك.."

وغيرها من الكلمات التي نجحت إلى حد كبير في زرع الحماس في نفوس الشباب فخرجوا بالآف لإيصال أصواتهم المطالبة بتغيير النظام فورا، دعمتها أغنية ثانية عن ثورة الغضب قال فيها مؤديها:

"عشنا في بلد مش بلدنا وكانت حياتنا بلا معنى كنا نسينا أننا كنا ملوك العالم في أيام الفراعنة رجعنا والأمن بتاعنا باعنا وحاولنا نتكلم لكن مافيش حد سمعنا، خلاص"[1].

---

(1) مصطفى الميصة الإتحاد الإشتراكي 9721/ 2011/ 03/ 03.

من حروف المعاني يمكنها أن تفكر:

في رُبمـا

أو

رب - ما

1-" قال لنا القديس أوغسطين واصفا الطريقة التي تعلم بها اللغة، بأنه تعلم الكلام لما حفظ أسماء الأشياء؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تذكر الطريقة التي بها تعلم كل واحد منا في طفولته معرفة الأشياء: ألا وهي تعلم أسماء "الإنسان"، "السكر"، "الطاولة" إلخ، قبل التفكير في معرفة أسماء أخرى مثل "الآن"، "ليس"، "لكن"، "ربما"..."

فيدجشتين

2-"ربما لا يمكننا وضع السؤال ما هي الفلسفة؟ إلا لاحقا حين تدركنا الشيخوخة ويحين وقت الحديث المعقول. إنه سؤال نضعه في منتصف الليل عندما تنقضي كل مطالبنا

د ولوز/ غاتاري

3- ربما ينبغي الإشارة هنا أيضا إلى ريتشار فاغنر، هو الذي لا يمكن أن نقول عنه شيئا ما دون أن نضيف "ربما" مادام يجسد الالتباس الألماني كاملاً.

نيتشه

أكيد أن "ربما" لا تحمل نفس دلالة peut-être من الناحية الإيتمولوجية. فالأولى تتكون من رُب (أداة جر) وما (الكافية). والثانية من pouvoir (قدرة) وêtre (كينونة). لذا لا يجوز الحديث عن "ربما" ونحن نستحضر صنوها الأعجمي ومقابلها الأفرنجي. لكن حين نرادفها

بالممكن والجائز والمحتمل ثم ننفتح على يستطيع أن يكون ويقدر أن.. ولعل وعسى.. فإننا نرادفها لا محالة ب peut être دوما ولم يطرأ على بالنا يوما تفكيكها وتفكيك ربما. فما معنى ربما؟ وما هي علاقتها بالجائز والممكن والمحتمل؟ وما هي علاقة pouvoir التي منها peut بالكينونة التي منها être؟ وما علاقة كل هذا باللغة وإنتاج المعنى وبالتالي بالفلسفة؟

****

"التفلسف بالمعنى الذي نستعمله هنا هو أولا مواجهة كل انبهار تمارسه علينا بعض صيغ التعبير."

فيدجنشتين.

وردت كلمة "ربما" في الكتابين الأزرق والبني لفيدجنشتين[1] بدلالات مختلفة، عدا المعاني اللغوية العادية مثل قوله في رسالته إلى ب. راسل: "ولقد خطر ببالي أنكم تريدون ربما نسخة من هذا الكتاب"...[2] فالكلمة ترتقي سلم المعاني لتصل إلى مستوى المفهوم المتحكم في إنتاج المعنى.

ينطبق على "ربما" إذن السؤال الفلسفي العام الذي يفتتح به الكتاب الأزرق. ترى: "ما هو معنى كلمة ما؟" سؤال يحاول أن يعثر على الجوهر فيما وراء العرض. ولمعرفة المعنى والجوهر لابد من الشرح والتفسير. وهذان الأخيران يتوقفان على التعريفات. والتعريف المقصود هنا هو ذاك التمثيلي لا الاشتقاقي. إلا أن "ربما" لا يمكن تمثيلها وعليه يمكن ربما تأويلها. والتأويل حسب فيدجنشين هو منح المعنى الذي يتكون من القصد بعد الاستعمال والتوظيف للكلمة. (ص91)

"رب" حرف جر لا يأتي إلا في صدر الكلام. وتفيد[3] التقليل والتكثير؛ حسب السياق: رب رجل كريم أو رب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة. القرينة هي التي تعين المقصود. وحين تلحق "ما" برب تكفها عن عملها: ربما زيد قائم. وليس نفس الأمر مع النكرة. إن زيادة ما على رب تخرجها من حالة الأضداد إلى حالة التردد والإمكان(...).

لنقارن هذا الالتباس وهذه البينونة بدلالة peut و être ! ولنبدأ بمفهوم pouvoir ونقرنه بفكرة "ما يمكنه أن يقول" فما هو الكلام أو القول؟ ومتى يمكننا القول أن هناك قضية؟

---

(1) L. Wittgenstein. Le cahier bleu et le cahier brun. Gallimard. Tr. Guy Davand. 1965.

(2) Ibid. p.28.

(3) المعجم في الإعراب. وضع وتصميم عمر توفيق آغا. دار المعرفة. البيضاء. المغرب. ص:82-83.

اللغة العادية لا تحمل مفاهيم قائمة ولا قواعد منطقية أو غيرها ذلك أن ذكاء جملة ما لا صلة له بذكاء برهان ما. لأن ما يمكن قوله ليس هو المسموح به في عملية حسابية ما أو قاعدة ما. إن معرفة اللغة هي معرفة ما يمكن ربما قوله أو ما لا يمكن قوله. Pouvoir في هذا السياق لا تقول سلطتها وإنما تبقى عند حدود ارتهانها ب être وبالتالي عند القدرة والإمكان القدرة على الوجود أو إمكانية الوجود. فاللفظ هنا إمكانية منطقية وليس سلطوية أو لربما الأصح إمكانية تساؤلية (comment peut-on ?) في صلب هذا التساؤل تكمن الدهشة من القدرة والإمكانية التي تملكها كلمة ربما.

عندما نتساءل ما الذي يجعل هذا البورتريه لفلان وليس لعلان؟ فإن الجواب الملائم – يقول فيدجنشتين– الذي يمكن اعتماده هو القصدية أي تلك القصدية التي تجعل الواحد مندفعا نحو فهم هذا المعنى دون ذاك أو مترددا اتجاه هذا المعنى أو ذاك. ومهما كان الاختيار فإنه يمكنه أن يكون مرتكزا على لفظة ربما. إن ذكاء اللغة ليس مطلقا إنما هو نسبي متردد لا يقوم على قاعدة قائمة. لكنه قد يقوم على حدس ما ربما!

وإذن اللفظ أي لفظ ومنه لفظ أو حرف ربما لفظ عادي في اللغة العادية، لكن وحسب فيدجنشتين يمكننا الارتقاء به من اللغة البدائية إلى اللغة المعقدة والتقنية. والمعنى في الوضع البدئي كما في الارتقائي يتحدد بالتعريفات والتمثيلات والتأويلات والاستعمالات سواء نظرنا إلى اللغة كلعبة (شطرنج) أو نظرنا إليها كبنية تملك قوانينها الداخلية وزمانها الداخلي... ومع ذلك فاللغة والكلمات لا معنى لها إلا المعنى الذي نمنحه لها نحن. وما البحث عن المعنى الواقعي أو الحقيقي إلا بحثا عن الإبهام واللبس.

أما مفهوم الوجود أو الكينونة... فهو على أوجه عدة لدى أرسطو نفسه حسب فرانز برنتانو. (F. Brentano)...

"ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا..... المعنى دون اللفظ"

أبو حيان التوحيدي.

في الليلة الخامسة عشرة وما قبل الأخيرة من الجزء الأول من الإمتاع والمؤانسة[1] جرى الكلام في الممكن. فحكى أبو حيان التوحيدي عن ابن يعيش الرقي فصلا حوله. حيث شبه هذا الأخير، الممكن "بالرؤيا لا بدن لها يستقل به ولا طبيعة يتحيز فيها". فإذا كانت الرؤيا ظل من ظلال اليقظة والظل ينقص ويزيد.. كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب. فطورا يزيد تشابها للواجب وطورا ينقص تشاكها للممتنع وطورا يتساوى بالوسط.

الواجب لا عرض له والممتنع كذلك لأنه في مقابلته على الضد. أما العرض فكله للمكن بالكثرة والقلة والمساواة فهو ظاهر الحال وبادي الأمر وعارض الشأن. في حين "استولى الوجود عليه بباطن الحال وخفي الأمر وراتب الشأن". وهذا الأمر لا ينكشف للحس كما ينكشف للعقل. لذا نعود إلى الممكن وعلائقه والعمل عليه والرجوع إليه.. دوما. لكن هناك شبح آخر لحن به أقل؛ وهو العقل الذي يدرك الوجوب ويدرك آخر الممتنع ويقف على عرض الواجب أي الممكن. ثم استطرد موضحا بأن الرؤيا ظل اليقظة وهي واسطة بين اليقظة والنوم، والنوم واسطة بين الحياة والموت والموت واسطة بين البقاء بالشهود والبقاء بالخلود...

هذه التحديدات الأولية "للممكن" تمهد لنا الطريق للعودة إلى التنصيصات المفاهيمية التي عليها شيد الشيخ الرئيس ابن سينا فلسفته الأولى ألا وهي واجب الوجود في مقابل ممكن الوجود.

طبعا يمكن العودة بهذين المفهومين إلى المعلم الأول الفارابي؛ إلا أن الشيخ الرئيس قد مال إلى التفصيل فيها والدقة في تقريرها[2]. فهما معا من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود. الأول واجب الوجود والثاني ممكن الوجود. الأول متى فرض أنه غير موجود عرض منه المحال.

---

(1) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة. 3ج. منشورات دار مكتبة الحياة. ص 216 وما يليها.

(2) د. محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات. ط2. 1981. ص 494 وما يليها.

أما الثاني فسواء فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض منه محال. واجب الوجود ضروري ممكن الوجود غير كذلك. ممكن الوجود (peut être) يستوي فيه الوجود وعدم الوجود.

وواجب الوجود لذاته لا بسبب آخر، هو الله تعالى، وواجب الوجود بغيره هو العالم ككل. أما الأشياء (أشياء العالم) فممكنة الوجود قبل أن توجد إذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها. إن أصلها الإمكان فمادام الممكن غير متحقق بالفعل، فذلك يعني أن لا قدرة (pouvoir) له على الوجود، وإذا وجدت علته بات واجبا بغيره.

لإيلاء رُبما كامل قوتها المفهومية يكفي أن ننتبه لمرادفها: الإمكان pouvoir être (إمكانية الوجود) وأن نعود بها إلى م. هايدجر في مؤلفه الوجود والزمن[1]. يرتبط هذا المفهوم بمفاهيم جمة أخرى. أولها مفهوم الزمانية (Temporellité) وثانيها مفهوم الممكن والمحتمل (le possible) ومفهوم الدازاين طبعا، ومفهوم الموت (أو الوجود نحو الموت). ومفهوم اليومي والضجر (angoisse) ومفهوم الاهتمام بالذات (le souci du soi). فالزمانية هي القدرة على التحرك (الحركة) نحو الموت (النهاية) [2] وهي قرار الإرتماء بصمت في أحضان الضجر[3]. والقرار يعني الانذياح بإلهام نحو الوجود الناقص أي الوجود الممكن[4]. وأنماط الزمانية هي: الاستماع، والتهيء، والانحدار والكلام وهي سمات يلخصها هايدجر في مفهوم الانفتاحية (ouvertude) الذي يحدد زمانية الوجود –في– العالم. هذه الزمانية يمكن أن ندركها في تجربة الموت. وإن كانت تجربة مستحيلة للدازاين في حد ذاته، فهي محتملة كانتقال من الوجود هنا إلى الوجود البسيط هاهنا في تجربة الآخرين، مادامت احتمالات الوجود متعددة وعديدة. هناك الوجود مع والوجود في العالم وواو الجماعة أو هم (on) وهناك احتمالات متى وكيف...

إن الزمانية هي أفق ممكن ومحتمل possible لفهم الوجود l'être أو الموجود l'étant.

إذا كانت مسألة الوجود قد سقطت في لعبة النسيان فلأننا لا ندرك الوجود مباشرة، إنما ندرك الموجود، ذلك أن وجود الموجود ليس هو الموجود. فموجودنا الذي هو نحن هو إمكانية وجود peut être يسميه هايدجر الدازاين (Dasein).

---

(1) Martin Heidegger. Etre et temps. Francois Vezin. Gallimard. 7e édition 1953.
(2) Ibid p.363.
(3) Ibid p.364.
(4) Ibid p.365.

الوجود هنا هذا[1] هو وجود محتمل وقابل للوجود والعدم. ينعته هايدجر بالدازاين. فهو مميز عن كل الموجودات، لا يظهر ضمنها فقط إنما هو موجود هذا الوجود، مخصوص له، يتفاهم معه (entente) يتكاشف وإياه. وما يميزه أيضا أنه أنطولوجي أي يخضع للتساؤل النظري، المنصب على وجود الموجود أو بعبارة أصح فهو ما قبل أنطولوجي (قبل العلم) لأنه يندرج طي التفاهم مع الوجود. لا الوجود من حيث هو مزاج ونمط الحياة وطريقة في العيش، فهذا يسميه هايدجر existence.

الدازاين هو أخيرا إمكانية أن يكون هو عينه، دوما. وله إمكانيات عدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، من هذه الإمكانيات قدرة الممكن على السير نحو الموت أو الوجود نحو النهاية. رغم أن الموت يترصد الموجود هنا فهذا الأخير يسير نحوه لا محالة. لا محالة مأخوذة هنا كحدث سيقع (سقوط المطر، زيارة صديق...). والموت إمكانية وجود على الدازاين تحملها وافتراضها "مع الموت له لقاء مع نفسه في إمكانية وجوده الخاص". (ص 305 نفسه). إمكانية لا يمكن تجاوزها، إلا بالقلق من حيث هو أن يكون -المرء- سابقا- لذاته دوما أبدا. (ص304)، والقلق هو اهتمام بالذات (souci de soi) وتجاوز للهنا بتقديم وتأخير كالإرادة والرغبة والميل والنزوع... ثم بالضجر (Angoisse) وهو اكتشاف العالم كعالم مباشرة ضجر يفجر الوجود في قلب الدازاين تجاه الإمكان، أي تجاه الوجود الحر الذي يملك قدرة الاختيار وامتلاك الذات. (ص237 نفسه). في حالة الضجر يشعر الدازاين بالغرابة؛ يشعر بلا شيء وبالتيه، وكأنه مطرود من بيته. إنه القدرة على معرفة ما يوجد في الطريق إلى الموت.

هذه الصفات الوجودية (Existentielles) لبنية الإمكان هي التي تمنح للدازاين هيأة التواجد في العالم. إنها تجعل منه "شيئا مرئيا" (ص 241 نفسه). لكن وفي نفس الوقت هو شيء يرى « voir » إن الذي يحثه على هذه الرؤية والمشاهدة هو حب الاطلاع الذي يسميه هايدجر la curiosité. حب الاستطلاع أو لذة الرؤية تعود إلى خاصية أخرى هي خاصية اليومي. في هذا الأخير يتوجه الدازاين إلى ملاقاة العالم الذي ينفتح عليه بالإدراك البصري. لذة الرؤية هذه اختبرها اليونان منذ بارمنيدس إلى أرسطو وباتت حجر الزاوية في الفلسفة الغربية. يمكن نعتها ب "لذة العين" وهذه اللذة لا تروم الحقيقة بقدر ما تروم -عبر انشغالها- الرؤية والانتقال من

---

(1) انظر ص ص:36/ 37/ 38 من مقدمة الوجود والزمن م.م.

شيء إلى آخر والارتماء في أحضان العالم. إنها نشوة اكتشاف العالم، واكتشاف الجديد، والحديث عنه لأول مرة. إنها نشوة غير قادرة، غير ثابتة مشتتة في أمكنة عدة توجد هنا ولا هنا (le bougeotte) (ص220 هايدجر نفسه). إنها انفتاح جديد للوجود هاهنا.

"ربما يراد بذلك أن الفلاسفة يتساءلون عن الكلمات التي يكون معناها بسيطا عمليا، لكنه لا يوجد في الواقع الوضعي للمعرفة" يقول إتيان جيلسون هذه هي فيما يبدو وضعية كلمة "ربما"، التي تركنها اللغة في وظائف محددة لكن يفتحها الاستعمال والقصد على وظائف أخرى واسعة لكنها دقيقة.

إذا ملنا مع هذا المنحنى ستساعدنا الترجمة لا محالة في إغناء دلالة الكلمة. لكن ما هي مشروعية هذا المسعى؟ لا يمكن التفكير بطريقة مقارنة إلا داخل لغتين على الأقل. من هنا أهمية الترجمة كإغناء لغة للغة أخرى. رب إضافة ملهمة ورب مطمعة تعود رياحا.

قال أبو سليمان[1]: البلاغة ضروب. فمنها بلاغة الشعر وبلاغة الخطابة وبلاغة النثر وبلاغة المثل وبلاغة العقل ومنها بلاغة البديهة وبلاغة التأويل.

أما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولا والمعنى مكشوفا واللفظ الغريب مألوفا والكناية لطيفة... أما بلاغة الخطابة فأن يكون اللفظ قريبا والإشارة غالبة والسجع مستوليا، والفقر قصارا. وأما بلاغة النثر فأن يكون لفظها في المتناول والمعنى في المشهور والتهذيب من المستعمل والتأليف من السهل وأما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضبا والحدث محتملا ممكنا والمرمى لطيفا والعبارة سائرة.

أما بلاغة البديهة فأن يكون انحياز اللفظ للفظ في وزن انحياز المعنى للمعنى ليقع العجب للسامع. والبديهة قدرة روحانية في جبلة بشرية وأما بلاغة التأويل.. فهي التي يحتاج غموضها للتدبر والتصفح للاتساع في أسرار المعاني ويتم تأويلها بالاستنباط. أما بلاغة العقل – وهذا هو بيت القصيد– أن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن. وتكون الفائدة عن طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ... وتكون البساطة فيه أغلب من التركيب، وأن يكون المقصود ملحوظا في عرض السنن والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب..

(1) أبو حيان التوحيدي. م. سابق. ص ص: 141/142/134 ج. II.

يمثل هذه البلاغة الأخيرة يمكن مقاربة ربما والوقوف على دلالاتها المختلفة والمفهومية أساسا. فهي من حيث وظائف اللغة، كلمة عادية لكنها من حيث توصيف الوجود أو من حيث تغميق الشعور أو من حيث التردد والالتباس في الحكم فهي كلمة "إبوخية" تعلق الحكم والرأي.

يمثل هذه البلاغة الأخيرة يمكن مقاربة "ربما" والوقوف على دلالتها المختلفة والمفهومية أساسا. فهي من حيث وظائف اللغة، كلمة عادية لكنها من حيث توصيف الوجود أو من حيث ترميق الشعور أو من حيث التردد في الحكم فهي كلمة "إبوخية" تعلق الحكم والرأي. وتنبع منها فلسفة يمكن نعتها بفلسفة ربما. سبق للكاتبة والمتخصصة في فلسفة نيتشه، الجيل كريمر ماريتي A.K.MARIETTI خاصة في تقديمها لكتابه "الشفق" (Aurore) [1] ب "فلسفة ربما"، ورامت من وراء ذلك التأكيد على أن فلسفة نيتشه المتجلية في إرادة الحقيقة تناهض كل اليقينيات الخاطئة بمنهجين وخطتين: الأولى هي فلسفة التأكيد الجذري والثانية هي فلسفة ربما (ص 7). يشبه نيتشه خطته الأولى بحفر الأنفاق وسبر الأغوار دون هواء ولانور، بمغامرة تطمح إلى رؤية أشفاق جديدة. "هناك أشفاق عدة لم تبزغ بعد". والثانية هي أن كل إستعمالات نيتشه "لربما" تشير إلى علامات الاستفهام والتقدير. وهدفها هو إبراز أن المظاهر لا تتطابق مع ذاتها..وإذا كانت "ربما" تتعارض واليقينيات المنطقية الخاطئة، فإنها لا تتحول هي بدورها إلى يقين منطقي، لكنها ستمكث قيمة لا يستهان بها في التأمل، ألا يكفي إبداع "احتمالات" جديدة وإبداع ممكنات تقدير جديدة لخلق أسماء جديدة وخلق أشياء كذلك؟

وردت كلمة "ربما" في المقدمة التي كتبها نيتشه "للشفق" سنة 1886 سبع مرات – الترجمة الفرنسية– وهذا إن دل على شيء فإنما يدل ربما على أهمية الكلمة من حيث الاستعمال ومن حيث التعبير عن نسبة الموقف النقدي من موضوع يعد من الموضوعات القطعية الثابتة في مبادئها وتوجهاتها ألا وهي "الأخلاق".

في هذا الكتاب نعثر على كاتب الأجواف يتحرك ببطيء، يريد ربما كل الظلمة له، يريد ليلا طويلا، وأشياء غير مفهومة وملتبسة لكنه سيعود لا محالة من عمقه ذاك وسيصرح لنا بما عثر عليه "هناك".

---

(1) F. Nietzsche. Aurore. Tr. Henri. Albert. Livre de poche 1995.

هناك أي فيما وراء الخير والشر حيث يجب التفكير لكن القيم تدعونا إلى الطاعة وبالتالي لا أحد يجرأ على وضع الأخلاق موضع تساءل واستشكال. لأن القيم تملك وسائل خاصة لابعاد كل نقد أو شك ممكن..تربك بخجلها وتغري وتحمس وتوقف إرادة كل نقد. حتى كانط لم يفلح في "نقده" للعقل العملي "لقد كان هو الآخر ضحية للحماسة؛ وربما يجب أن نتذكر لوثر حين قال: "إذا كنا سنفهم الله الذي يبدو لنا غضوبا قاسيا كم هو عادل طيب بالعقل فلم سيصلح الإيمان إذن؟ علينا أن نؤمن ونطيع لا في الأحكام الأخلاقية، بل في العقل الذي لا ينفصم عن هذه الأخيرة".

ربما كان هدف نيتشه هو الغور في هذا العقل أي الوقوف على تشاؤمه وتناقضاته. ربما مازال المتسائل الألماني قادرا على قول كلمته الأخيرة؟ ربما هو قادر على أن يناقض لكن نيتشه لا يخشى التناقض بل يراه "محركا للعالم". كل شيء يتناقض مع ذاته".

إن ما يحكم "ربما" في هذه المقدمة هو مواجهة أمراض الأخلاق السائدة عقلية المواطنة الزائفة، الوساطة والإيمان المسيحي وأنصاف القدر الرومانسية، والنزعة الإثنو أوربية، وما يحكيها ربما بشكل قوي هو تلك النزعة العدمية التي لا تخشى نكران ذاتها لأنها تقوم بذلك بكل فرح ومرح إنها القضاء الذاتي على كل أخلاق.

لكن بتوءدة وبصمت رهيب. لم يكن نيتشه فيلولوجيا عبثا. لقد كان كذلك لأنه سيد القراءة البطيئة المتأنية، وتلك هي سمة ذوقه الآن ذوق ماكر- ينغص حياة المهرولين المتعجلين. الفيلولوجيا فن يقتضي الحياد والابتعاد، يشبه فن الصائغ الذي يجعل الكلمة من ذهب، ربما لهذا السبب خطت كتابات نيتشه "بأنامل وردية تسمى الشفق" (هوميروس).

يدعونا نيتشه في "مقدمة الشفق" إلى أن نتعلم كيف نقرأه. وأحسن مدخل لقراءة سفقه هو حديثه عن الحمق والجنون. ما هي دلالة الجنون في تاريخ الإنسانية؟ (شذرة ص 46). إن الجنون وليست العادات والتقاليد هو الذي يهيء ويمهد الطريق نحو الافكار التجديدية. لماذا الجنون؟ لأنه امر رهيب لا مرئي سواء في الصوت أو في الحالة مثله مثل التقلبات الشيطانية للعاصفة أو للبحر. أمر يدعو إلى الخوف والإحترام. يبدو كزبد الصرع أو العلامة المرئية للدوافع اللاإرادية التي تميز هذا الممسوس أو ذاك كناطق بآيات سماوية. لهذا فالعبقري لا يتوفر على الحس السليم بقدر ما يتوفر على مثقال درة من الجنون. هذا ما اكده القدامى: "الجنون كان

من وراء إنتشار الأعمال الخيرة والجيدة في اليونان" (أفلاطون محاورة فيدر). كل الرجال العظماء الذين كسروا طوق العادات والتقاليد كانوا ممسوسين بمس الجنون بما فيهم الشعراء (مثلا صولون الذي حمس إغريق أثينا على احتلال صالمين). مظاهر الجنون تبدو مشتركة لدى كل الحضارات القديمة: مذهب سري تنظمه تقاليد مشتركة ووصفات للأكل المتقشف والصمت الطويل والصوم الدائم والإنعزال في الصحراء أو في قمة الجبل..الأحمق هو ذلك المعالج لدى الهنود الحمر والقديس لدى المسيحيين والشمان لدى البرازيليين والولي الصالح لدينا كل هؤلاء لا يفكرون إلا في ذروة النشوة أو الجذبة وفيما يشوش على العقل. "هم أولائك الذين يستطيعون إلقاء نظرة على جحيم القلق الأخلاقي، المر وغير المفيد، حيث من المحتمل أن يتهالك الناس الأتقياء. هم من يقدر على سماع عناء العزل والتائهين". أجل فليلامسني الجنون والقدر السماوي الذي يسمح لي بالثقة في النفس وليمنحني هذيانا والتماعا من غياهب الوجود وليشق لي مسلكا في الإرتعاشات والعذابات التي لم يجربها إنسان. وليتركني أزحف وسط صراخات وآلام كالبهيمة. عساي أمتلك الإيمان. لأن الشك يمزق أحشائي. لقد اغتلت القانون الذي أكرهه وأنا الآن بين يدي الناس المنبوذين. والعقل الجديد الذي أحمله من أين لي به إن لم يكن من عند مثل أولئك المجانين؟ إن الحمق بمفرده يتبث لي ذلك" (الشذرة 14 ص 46-47).

الملاحظ أن هذه الشذرة خالية من ربما والسبب في ذلك أنها تتطرق للحكمة القصية التي هي الجنون من حيث هو معرفة مباشرة للحقائق، ومع ذلك نعثر في حديث نيتشه عن هؤلاء الأتقياء على فعل الإحتمال الذي يفيد ربما. ففي الشذرة 45 ص 70 تقوم ربما بالإنكشاف التراجيدي للمعرفة. من المفترض أن يحطم فكرا متوحشا كل طموح في المعرفة يأخذ شكل تضحية إنسانية لكن ليست هناك من تضحية إلا تلك التي تتم من أجل الحقيقة. ولربما حين نصل إلى مستوى التآخي مع سكان كوكب آخر في المستقبل آنذاك ربما تكون التضحية من أجل المعرفة والحقيقة قد بلغت أوجها.

بمثل هذه الفكرة يختم نيتشه كتابه هذا في الشذرة الأخيرة ص 331 قائلا "نحن رجال العقل الفضائيين" مشبها هؤلاء بالعصافير والطيور المحلقة بعيدا إلى أن يحين وقت استراحتها في اعالي هذا البرزخ أو ذاك. فرحة بالعثور على هذا الموقف البئيس. لكن من قال إن الآفاق قد انسدت؟ هناك عصافير أخرى أكثر حماسة وقوة يمكنها أن تستمر في عليائها هناك حيث انطفئت

كل الشموس وتلاشت. آنذاك ربما سيقال عنا يوما أننا كنا نروم أرضا ما نحو الغرب أرضا خلاء. لكن هل مهمتنا فشلت أمام جبروت اللانهائي؟ ربما يا إخوتي ربما. ويعلق على هذه ربما في كتابه "هذا هو الرجل" قائلا "إنه الكتاب الوحيد الذي يختتم بها"[1]. وهو في رأيه "كتاب يدشن بداية حملة ضد الأخلاق. هجوم لا رائحة فيه للبارود بل على العكس من ذلك فيه رائحة زكية (...) يتم فيها تحويل عام لكل القيم التي تسمح للإنسان بأن يتحرر من القيم الأخلاقية الارتكاسية، بإيجاب مطمئن لكل ما بات إلى اليوم ممنوعا محتقرا ومنبوذا، إن هذا الكتاب التأكيدي والإيجابي لا ينتشر نوره وحبه إلا على الاشياء القبيحة ويعيد تنظيمها في قوانين "روحها" القصوى ووعيها الطيب ويمنحها الحق الأعلى في الوجود. وهذا ليس هجوما على الأخلاق إنما اعتبارها غير ذات موضوع هذا الكتاب ينتهي بربما بذلك فهو كتاب فريد من نوعه".

هذه الحملة العشواء تبدو لنا في وصف عذابات المسيحي وتشبيهها باللقلاق الذي يمسك ثعبانا بمنقاره ويتردد في ابتلاعه. عذابات تعكس إما اكفهرار الطبيعة برمتها في أعينه وإما في الوان شهب كاسحة للأرض وإما في أشباح عائلات ميتة تظهر بأوجه أليمة مخيفة وإما في جدران مظلمة تتحول إلى أضواء مضيئة تتراءى فيها أدوات التعذيب والأفاعي والشياطين..يا لها من أرض تحولت إلى سجن!(الشذرة 77 ص 90-91).

أخيرا لسنا أخلاقيين أصلا، إنما نتحول كذلك، فالخضوع للأخلاق يمكنه أن يكون عبودية أو أنانية أو خنوعا أو يائسا مثلما هو الخضوع لجبار ما: هذه الطاعة لا علاقة لها بالأخلاق. هكذا تبدو الاخلاق على ما هي ليست عليه. إنها تبدو في شكل ربما.

---

(1) F.N. Ecce Homo. Tr. Alexandre Báilate. Gagllimard,1942. p. 113-114.

في الهنـــاك

وأخشى عبء ذاكرتي
على مخطوطة الغد، لا هناك أنا
هناك وهنا. وأخاف ألا أكتب
السطر الأخير من القصيدة.
فقلت: لعل المسافة كالواو
بين هنا و هناك...

محمود درويش

"الموجود المكون أساسا من الوجود –في– العالم هو نفسه في كل مرة "الهنا". وحسب الدلالة المألوفة فالحرف هنا يشير إلى "هناك" و"هنالك".

هايدجر

هنا وهناك وهنالك. أسماء إشارة مختصة بالمكان وهي تلزم الظرفية أو الجر بالحرف. فيقال "جئت من هنا وذهبت من هنا إلى هنالك". تدل هنا على المكان القريب وتلحقها "ها" التنبيه فيقال "هاهنا". وإذا لحقتها "كاف" الخطاب تدل على المكان المتوسط فيقال "هناك" وإذا لحقتها "اللام" والكاف تدل على المكان البعيد فيقال "هنالك"[1].

هنا وهنالك أسماء تدل على المكان وتعينه. فأين يوجد هكذا مكان؟ هل هو وجود أم عدم؟ هل هو كين (كأين) أم خلاء؟. لكن "هناك" تدقيقا هو لا مكان أو لا تحديد مبهم يثير الخوف والقلق والضجر. فهو مكان مجهول محايد كما يتبدى لنا في الأرق والسهاد والرعب والفزع..

---

(1) مجاني الطلاب. دار المجاني. 2001 ص.1042.

إن كتاب "من الوجود إلى الموجود" لليفينـــاس يعـالج موضـوع "الهنـاك" « L'il y a ».
وهو في ذلك مختلف جدا عن "هناك" أبولينير. حيث الاسم يـشير إلى ضـرب مـن الفـرح والمـرح والتكوثر الوجودي مثلما هو الأمر تقريبا لدى هايدجر في مفهومه « es gibt ».

الهناك لدى ليفيناس يشير إلى الوجود اللامعـني أو اللامـشخص (impersonnel) أو المبني للمجهول[1].

منبع هذا التفكير يعود إلى طفولة ليفيناس حيث كان ينام الطفل بمفرده ويستمر الكبـار في سمرهم. آنذاك يشعر الطفل بصمت غريـب في غرفتـه لـه رنـين الحفيـف (bruissement) شبيه بصوت محارة فارغة لصق الأذن؛ وكأنه فراغ ممتلئ، أو صمت ضجيج. إنـه وجـود منفـتح هنا أو هناك في الفراغ القصي كما يمكن أن نتصوره قبل الخلق.

يؤكد ليفيناس على صفة المجهول في الهناك مثـل يُمطـر ويُحكـى ويُمتطـى.. لا وجـود للفرح ولا للتكوثر فيه (abondance). هناك ضجيج يعود بعد نفي كل ضجيج. لا هـو عـدم ولا هو وجود. إنه الثالث المرفوع. أو إنه حدث وجود أو ما يمكن أن يحدث peut- être، هذه المرة لا كقلق وسأم وإنما كرعب أو فزع. يقصي ليفيناس صفة الضجر من الهناك لأن الضجر هو وجود على شكل تعب أو كسل بعد بذل مجهود.

الهناك لدى هايدجر معلوم من جهة الدازاين أما الهناك لدى ليفيناس فهو المجهول المبهم يمكن تقريبه من عالم السهاد والأرق. ففي مثل هذه الحالة يمكن ولا يمكـن أن تقـول لا أسـتطيع النوم فهو (il) و(ça) لا يستطيع ذلك.

أفضل تعبير عن هذه الحالة هو ذلك الذي صاغه موريس بلونشو في عدة صيغ كالحايد والخارج والبلبلـة والمهمهـة والـضوضاء والهـسيس والهمس.. مثـل هـذه الحـالات نعيـشها في الضجيج المبهم، خلف غرفتنا في الفندق: "ماذا يفعل هؤلاء هناك؟" إن الأمر لا يتعلـق بإحـساس روحي بقدر ما يتعلق بانتهاء الـوعي المتموضـع. لـذا فبلونـشو ينعـت الأمـر ب des- astre: فاجعة لا علاقة لها بالموت ولا بالأسى والشقاء.. بقدر ما لهـا علاقـة بفقـدان الاتجـاه، وفقـدان التوازن الذي يضمنه نجم ما ما فوق القمر. فحـين يفقـد الـدازاين توازنـه يـصاب بـالهلع أمـام الوجود، أو بتراجع مهول أو بهروب ما.

---

[1] Emmanuel Levinas. Ethique et infini. Livre de poche. Fayard.1982.

الهناك لونه أسود، مظلم، حالك. تجاوزه أو الفرار منه لا يكون إلا بطلوع الفجر، حيث يتلاشى السواد وتبدو الأشياء لامعة في واضحة النهار. من الوجود هناك إلى الموجودات هاهنا، من العام المبهم إلى الأشياء المعينة. الخوف من الظلام تجربة ذاتية "للرعشة الفلسفية" في شكل إنصات لرفيف الليل؛ للوجود بدون موجودات أو للشكل المبهم للوجود. تجربة يسود فيها الصمت المطبق النابع من العدم؛ ومع ذلك "هناك" أصوات غريبة لا تفارق الأذن؛ "هناك: لا شيء مأهول برعشات صغيرة غير محددة. لا شيء هناك إلا الوجود العام بصخبه.. هناك، في كل الأحوال لا يتوقف الوجود عن الوجود فقط يكتسيه الظلام، يلفه ويطمس معالمه.. يوغله في عزلته؛ حتى يعدو الدازاين خائفا من الوجود لا من الموت؛ خائفا من الهناك لا من الهنا.

مع النور يتلاشى الخوف، كل شيء يعود إلى مكانه، ويأخذ اسمه. ينكشف الوجود ويتوارى "الهناك" أي يرتفع المجهول وتترتب الهويات وينبثق ضجيج الأشياء "وتنطلق الموسيقى" وتبدأ الحياة؛ وتتراجع وراءها الموت إلى الوجود -السابق دوما على ذاته في العالم أي القلق حسب هايدجر. هذه مرحلة أولى. أما المرحلة الثانية والأساسية فيمكن نعتها بالإيتيقا وهي استقلال الذات من قبضة الهناك، بالعلاقة مع الآخر. علاقة خارج-كل-مصلحة dés- inter-essée أو علاقة الوجود من أجل الآخر وهو ما يحد من الخفيف المبهم والمجهول للوجود. منذ ذلك الحين وظلال "الهناك" مسيطرة على الإيتيقا لدى ليفيناس.

هذا هو قلق الوجود لا الخوف من العدم.

إن مفاهيم الخوف والقلق والضجر تشكل في وجود هايدجر حالات من حالاته. فظاهرة الخوف يمكن النظر إليها من ثلاث زوايا: 1- ما يخيف 2- الشعور بالخوف 3- لماذا الخوف. وهي كلها زوايا تعلن صراحة عن بنية الاستعداد للارتماء.

« La disposition représente la manière dont chaque fois je suis tout d'abord l'étant –jeté. »[1]

يكون الخوف مما نخشاه، مما يهددنا بأوجهه الستة كما حددها هايدجر (ص185). أن ينتابنا الخوف إمكانية كامنة في وجودنا -في-العالم- إنها تهيؤ وجودي للدازاين تجعله خائفا من

(1) Martin Heidegger. Etre et temps. Tr. François Vezin. Gallimard. 7ème éd. 1953.

شيء مخيف. (تجربة الطفل في الظلام)، سواء في شكل هلع أو رهب أو رعب. كل هذه المستويات توضح بأن الدازاين "مسكون بالخوف".

أما القلق والضجر فهما من أضرب الخوف وهما نوع من الاهتمام أو من "حمل الهم" في العالم، وشكل من أشكال الوجود –في- العالم. بنيته تتحدد في الصيغة التالية: الوجود –قبل الذات- الموجودة- سلفا- في... محركها هو هذا الإلتباس الذي يوجد عليه الدازاين دوما هنالك في هذه الانفتاحية حيث ينحشر مع أقرانه وحيث حديث "هم" وحب الاستطلاع يترابطان بنوع من الفوضى أو الجلبة هناك حيث يحصل كل شيء ولا شيء. (ص222).

إن الموجود المكون أساسا من الوجود –في- العالم هو نفسه في كل مرة "هنا" وحسب الدلالة المألوفة للخوف. "هنا" يشير إلى "هناك" و"هنالك". فهنا –أنا يفهم دائما انطلاقا من "هنالك" مستعملة في سياق وجود وعلاقتها به أو في سياق اهتمام، إنه نوع من التحويل والإبعاد. إن المكانية الوجودية للدازاين التي تحدد مكانه بهذا الشكل تتأسس هي نفسها على الوجود –في- العالم. بالهنالك يتحدد الموجود الذي نلقاه في العالم، "هناك" و"هنالك" لا يستقيمان إلا "بهنا" بمعنى سوى إذا كان موجودا، له وجود "هنا" منفتح على الفضاء. فهذا الموجود يحتوي في وجوده الخاص على طابع الخارجية. فالحرف "هنا" يوحي بهذه الانفتاحية الأساسية. بفضل هذه الأخيرة يوجد الدازاين مع الوجود هنا للعالم "هنا" (ص176 نفسه).

وإذن لا يرتبط "الهناك" بسيكولوجيا الدازاين ولا بإنسيته بقدر ما يرتبط بوجوده وماهيته. فحين يأتي الوجود من خلال الفكر إلى اللغة تغدو هذه الأخيرة هي مأواه؛ ويتحول المفكرون الشعراء إلى حراس يسهرون على الوجود، فمن خلال قولهم يحملون تجلي الوجود ويحتفظون به "هناك"[1]. هناك أي في "الانوجاد" حيث تقيم ماهية الإنسان في نور الوجود وانفتاحه. (ص124) لكن بين الهناك (l'il y a) والهنا (là) مسافة تتجلى في كون الأهم فيهما ليست الإشارة، إنما المكان باعتباره حيزا دالا على الموجود وعلى وجوده. فالهنا حسب هايدجر هو "ضياء الوجود" والهناك es gibt هو عطاء الوجود. إن العبارة: "هناك وجود" قد وظفت كذلك من أجل أن نتجنب مؤقتا قول "الوجود يوجد" لأن كلمة "يوجد" هذه تقال عادة عن شيء ما كائن ندعوه بالموجود." (ص130). بعبارة أخرى الوجود "هناك" هو ما يوجد في حركة انعطائه التي هي

---

(1) م. هايدجر. رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد. ع.11. 1998.

ذاته باعتباره ما يعطى ومن يعطي. ولكننا لا نستطيع أن نتحدث عن هذه الـ"هناك" أو الـ"يوجد" أو الـ"ينعطي" (وكلها عبارات لها نفس المعنى المضمر في es gibt) من غير استعداد أو سند. إنها تهيمن كقدر للوجود الذي يأتي تاريخه إلى اللغة في كلام المفكرين الأساسيين" (ص131). ولكن أيضا العبارة هناك ترد في اللغة بأنه "ليس هناك من وجود إلا وجود الكينونة- هنا: أي الدازاين". وهذا لا يعني بأن الموجود هنا هو الذي ينتج الوجود هناك، بل إن هذا الأخير هو "التعالي المجرد البسيط" (ص132) أما مصطلح الموجود –هنا أو "Da- sein فهي الكلمة المفتاح لتفكيري. كما أنها تفسح المجال أمام أخطاء فادحة في التأويل. إن الكينونة هنا لا تعني بالنسبة لي "ها أنا ذا" بل إذا أمكن لي أن أعبر عن ذلك بفرنسية لاشك مستحيلة: être- le- la. والهنا هي بالضبط انكشاف ولا اختفاء (أليتيا) أي انفتاح..." (ص150).

بما أنه لا يمكننا أن نقول عن الوجود موجود وعن الزمان موجود، فإنه بإمكاننا أن نقول عنهما "هناك الوجود" و"هناك الزمان". فبدل أن نقول إنه موجود نقول "هو هناك". الصيغة تسمح أولا بالإشارة إلى الوجود، دون تجسيده كموجود، وتسمح ثانيا بتأكيد هويته في الضمير "هو". وتسمح – لكن في اللغة الألمانية- بالإشارة إلى الكرم أو العطاء الذي تحمله مفردة geben.

الهناك تعيين إشاري (إشهاري) للوجود في حضوره وانفتاحه وانتشاره وفي تحرره من كل حجاب واختفاء. إنه التفكير في الوجود خالصا لا يصلنا منه إلا صداه "هناك".

فالعطاء الذي لا نعثر عليه في "الهناك" يأخذ صفة الانعطاء (donation) ويدعوه هايدجر بالمصير. "فإذا ما فكرنا في العطاء على هذا النحو، فإن الوجود الذي يوجد هناك سيكون عندئذ هو القدر والمصير" (ص103). في اللغة العربية نعين الوجود كهناك في إشارة مبهمة ولا تمنحه أي عطاء ولا كرم ولا وجود. لكن، ربما الإشارة إليه، كافية لانفتاحه وحضوره ومثوله وكونه حدثا.

يتضح لنا جليا بأن ليفيناس يعمل على قلب فلسفة هايدجر التي تركز على الوجود وأهميته مقابل الموجود وتبعيته. (الاختلاف الأنطولوجي)، ويولي الأهمية للموجود (existant) مقابل الوجود (existence) المدرك هناك. بعبارة أخرى "هناك انتقال من الأنطولوجيا إلى الإيتيقا.

لقد سبق لهايدجر أن انتبه إلى العلاقة الوشيجة بين الأنطولوجيا والإيتوس متسائلا "ألا يجب أن تكتمل الأنطولوجيا بالأخلاق؟" وكان جوابه عن السؤال "متى تكتبون في الأخلاق؟" جوابا يجمع بين حقيقة الوجود وبين البحث عن القواعد التي تسمح للإنسان أن يعيش انسجاما مع قدره.

لقد ظهرت الإيتيقا مع ظهور "المنطق" و"الفيزياء" في مدرسة أفلاطون لكن الفكر الإيتيقي كان قبل العلم وقبل المنطق. "فالإيتوس" في مسرحيات صوفوكليس أو شذرات هيراقليطس هي أكثر من دروس أرسطو في الأخلاق. وحين نعود إلى الكلمة في حد ذاتها نجدها: الإيتوس تعني الإقامة والسكن. أي المنطقة المنفتحة حيث يقيم الإنسان. بهذه العودة تلتقي الإيتوس بالأنطولوجيا. مثلما يلتقي وينسجم فكر هيراقليطس بحياته اليومية. (انظر قصة هيراقليطس مع التدفئة)[1] لكن هذه اللقيا تجعل من الإيتوس والأنطوس يعودان إلى البدء إلى أول مرة التقى فيها الفكر باللغة. هنا يمكن إدراك معنى "الانوجاد".

وإذن هناك تحول عارم للكلمات "هنا" و"هناك" و"هنالك" من الوظيفة اللغوية إلى الوظيفة المفهومية، في الإشارة للمكان والظرفية إلى إثارة مكان الوجود –هناك– في العالم بهمه وقلقه وضجره لا من حيث الصفة الوجودية ولكن من حيث الأنطولوجيا الأساسية التي تلف كل أخلاق وانسجام مع القدر في الوجود –هنا كانفتاح يشع بنوره ليلتقط إنسانية الإنسان الأنطولوجية.

---

(1) م.م. رسالة في النزعة الإنسانية. ص:143/ 144.

في فوات اللأوان

أو ناشطراغليشكايت

"لكل ذلك (...) وقت وحين وأوان".

أبو حيان التوحيدي

جاء في الباب الخامس والعشرين من مؤلف "الفروق اللغوية" لأبي هلال العسكري[1] "في الفرق بين الزمان والدهر، والأجل والمدة، والسنة والعام وما يجري مع ذلك": ما يلي:

الفرق بين الدهر والمدة:

أن الدهر جمع أوقات متوالية، مختلفة كانت أو غير مختلفة، ولهذا يقال: الشتاء مدة، ولا يقال: دهر لتساوي أوقاته في برد الهواء وغير ذلك من صفاته. ويقال للسنين الدهر لأن أوقاتها مختلفة في الحر والبرد وغير ذلك، وأيضا من المدة ما يكون أطول من الدهر، ألا تراهم يقولون: هذه الدنيا دهور، ولا يقال: الدنيا مدد، والمدة والأجل متقاربان فكما أن من الأجل ما يكون دهورا وكذلك المدة.

الفرق بين المدة والزمن:

أن اسم الزمان يقع على كل جمع من الأوقات وكذلك المدة، إلا أن أقصر المدة أطول من أقصر الزمن، ولهذا كان معنى قول القائل لآخر إذا سأله أن يمهله: أمهلني زمانا آخر غير معنى قوله: مدة أخرى، لأنه لا خلاف بين أهل اللغة أن معنى قوله: مدة أخرى أجل أطول من الزمن، ومما يوضح الفرق بينهما أن المدة أصلها المد وهو للطول، ويقال: مده إذا طوله: إلا أن بينها وبين الطول فرقا، وهو أن المدة لا تقع على أقصر الطول، ولهذا يقال مد الله في عمره، ولا يقال لوقتين: مدة، كما لا يقال لجوهرين إذا ألفا: إنهما خط ممدود، ويقال لذلك: طول، فإذا صح هذا وجب أن يكون قولنا: الزمان مدة، يراد به أنه أطول الأزمنة، كما قلنا للطويل: إنه

---

[1] أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 301 إلى 305.

ممدود، كان مرادنا أنه أطول من غيره، فأما قول القائل: آخر الزمان، فمعناه أنه آخر الأزمنة، لأن الزمان يقع على الواحد والجمع، فاستثقلوا أن يقولوا آخر الأزمنة والأزمان فاكتفوا بزمان.

الفرق بين الزمان والوقت:

أن الزمان أوقات متوالية مختلفة أو غير مختلفة، فالوقت واحد، وهو المقدر بالحركة الواحدة من حركات الفلك، وهو يجري من الزمان مجرى الجزء من الجسم، والشاهد أيضا أنه يقال: زمان قصير وزمان طويل، ولا يقال: وقت قصير.

الفرق بين الوقت والميقات:

أن الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل من الأعمال، والوقت وقت الشيء، قدره مقدر أو لم يقدره، ولهذا قيل: مواقيت الحج، للمواضع التي قدرت للإحرام، وليس الوقت في الحقيقة غير حركة الفلك، وفي ذلك كلام كثير ليس هذا موضع ذكره.

الفرق بين العام والسنة:

أن العام جمع أيام، والسنة جمع شهور، ألا ترى أنه لما كان يقال: أيام الزنج، قيل: عام الزنج، ولما لم يقل: شهور الزنج، لم يقل: سنة الزنج، ويجوز أن يقال: العام يفيد كونه وقتا لشيء، والسنة لا تفيد ذلك، ولهذا يقال: عام الفيل ولا يقال: سنة الفيل، ويقال في التاريخ: سنة مائة وسنة خمسين، ولا يقال: عام مائة وعام خمسين، إذ ليس وقتا لشيء مما ذكر من هذا العدد، ومع هذا فإن العام هو السنة والسنة هي العام، وإن اقتضى كل واحد منهما ما لا يقتضيه الآخر مما ذكرناه، كما أن الكل هو الجمع والجمع هو الكل، وإن كان الكل إحاطة بالأبعاض والجمع إحاطة بالأجزاء.

الفرق بين السنة والحجة:

أن الحجة تفيد أنها يحج فيها، والحجة: المرة الواحدة من حج يحج، والحجة فعلة مثل الجلسة والقعدة، ثم سميت بها السنة كما يسمى الشيء باسم ما يكون فيه.

الفرق بين الحين والسنة:

أن قولنا: "حين" اسم جمع أوقاتا متناهية، سواء كان سنة أو شهورا أو أياما أو ساعات، ولهذا جاء في القرآن لمعان مختلفة، وبينه وبين الدهر فرق، وهو أن الدهر يقتضي أنه أوقات متوالية مختلفة على ما ذكرناه، ولهذا قال الله تعالى حاكيا عن الدهريين: (وما يهلكنا إلا الدهر) [الجاثية/ 24] أي يهلكنا الدهر باختلاف أحواله، والدهر أيضا لا يكون إلا ساعات قليلة ويكون الحين كذلك.

الفرق بين الدهر والعصر:

أن الدهر ما ذكرناه، والعصر لكل مختلفين معناهما واحد، مثل: الشتاء والصيف، والليلة واليوم، والغداة والسحر، يقال لذلك كله العصر، وقال المبرد في تأويل قوله عز وجل: ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر/ 1-2] قال: العصر هاهنا الوقت قال: ويقولون أهل هذا العصر، كما يقولون أهل هذا الزمان، والعصر اسم للسنين الكثيرة، قال الشاعر: [من المنسرح]

أصبح مني الشباب قد نكُرا ... إن بان مني فقد نوى عصُرا.

وتقول: عاصرت فلانا، أي: كنت في عصره، أي: زمن حياته.

الفرق بين الوقت والساعة:

أن الساعة هي الوقت المنقطع من غيره، والوقت اسم الجنس، ولهذا تقول: إن الساعة عندي، ولا تقول الوقت عندي.

الفرق بين البكرة والغداة والمساء والعشاء والعشي والأصيل:

أن الغداة اسم لوقت، والبكرة فعلة من بكر يبكر بكورا، ألا ترى أنه يقال: صلاة الغداة، وصلاة الظهر والعصر، فتضاف إلى الوقت، ولا يقال صلاة البكرة، وإنما يقال: جاء في

بكرة، كما تقول: جاء في غدوة، وكلاهما فعلة مثل النقلة، ثم كثر استعمال البكرة حتى جرت على الوقت، وإذا فاء الفيء سمي عشية ثم أصيلا بعد ذلك، ويقال: فاء الفيء إذا زاد على طول الشجرة، ويقال: أتيته عشية أمس، وسآتيه العشية ليومك الذي أنت فيه، وسآتيه عشي غد بغير هاء، وسآتيه بالعشي والغداة، كل عشي وكل غداة، والطفل: وقت غروب الشمس، والعشاء: بعد ذلك، وإذا كان بعيد العصر فهو المساء، ويقال للرجل عند العصر إذا كان يبادر حاجة: قد أمسيت وذلك على المبالغة.

الفرق بين الزمان والحقبة والبرهة:

أن الحقبة اسم للسنة إلا أنها تفيد غير ما تفيده السنة، وذلك أن السنة تفيد أنها جمع شهور، والحقبة تفيد أنها ظرف لأعمال ولأمور تجري فيها، مأخوذة من الحقيبة وهي ضرب من الظروف تتخذ من الأدم يجعل الراكب فيها متاعه وتشد خلف رجله أو سرجه. وأما البرهة فبعض الدهر، ألا ترى أنه يقال: برهة من الدهر، كما يقال: قطعة من الدهر، وقال بعضهم: هي فارسية معربة.

الفرق بين المدة والأجل:

أن الأجل الوقت المضروب لانقضاء الشيء ولا يكون أجلا بجعل جاعل، وما علم أنه يكون في وقت فلا أجل له إلا أن يحكم بأنه يكون فيه، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين: محله وذلك لانقضاء مدة الدين، وأجل الموت: وقت حلوله وذلك لانقضاء مدة الحياة قبله، فأجل الآخرة: الوقت لانقضاء ما تقدم قبلها قبل ابتدائها، ويجوز أن تكون المدة بين الشيئين بجعل جاعل وبغير جعل جاعل، وكل أجل مدة وليس كل مدة أجلا.

الفرق بين النهار واليوم:

أن النهار اسم للضياء المنفسح الظاهر لحصول الشمس بحيث ترى عينها أو معظم ضوئها، وهذا حد النهار وليس هو في الحقيقة اسم للوقت، واليوم اسم لمقدار من الأوقات يكون فيه هذا السنا، ولهذا قال النحويون: إذا قلت: سرت يوما فأنت موقت تريد مبلغ ذلك

ومقداره، وإذا قلت: سرت اليوم أو يوم الجمعة، فأنت مؤرخ، فإذا قلت: سرت نهارا أو النهار، فلست بمؤرخ ولا بمؤقت، وإنما المعنى: سرت في الضياء المنفسح، ولهذا يضاف النهار إلى اليوم، فيقال: سرت نهار يوم الجمعة، ولهذا يقال للغلس والسحر: نهار، حتى يستضيء الجو.

الفرق بين الدهر والأبد:

أن الدهر أوقات متوالية مختلفة غير متناهية، [والأبد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد محدود]، وهو في المستقبل خلاف قط في الماضي. وقوله عز وجل: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء/ 57] حقيقة، وقولك: افعل هذا أبدا، مجاز، والمراد المبالغة في إيصال هذا الفعل

الفرق بين الوقت وإذ:

وهما جميعا اسم لشيء واحد أنه تمكن أحدهما ولم يتمكن الآخر أو مضمن بالمضاف إليه لكون البيان غير معناه بحسب ذلك المضاف إليه، والوقت مطلق.

لم يكن قصد أبي هلال الابتعاد عن المعنى اللغوي والديني لكلمة "الزمان" وما يرادفها أو يحاكيها؛ بل كان قصده هو الوقوف على الفوارق اللغوية أصلا. ولقد نورنا في ذلك إلى حد أننا كنا نعتقد أن الدهر أطول من المدة والعكس عنده هو الصحيح. وكنا نعتقد أن الزمان أطول من المدة والعكس عنده هو الأصح.

وكنا نراد ف بين العام والسنة والحال بينهما فرق...

إن قصدنا بهذا التعليق هو الارتفاع من الفوارق اللغوية إلى ما يمكن أن نحصله من دلالات فلسفية ورهانات أنطولوجية وميتافيزيقية.

ورغم أن قصده كان التدقيق في "الفوارق" اللغوية إلا أنه أغفل أو أبعد مفاهيم زمنية ذات أهمية قصوى لكل تصور ميتافيزيقي أو أنطولوجي للزمان مثل: الحول والحين والحينونة والهنيهة واللحظة والفينة.. والآن والأوان وفوات الأوان.

إن "فوات الأوان" Nachtraglichkeit مفهوم فرويدي، انبثق من تجارب فرويد حول الذاكرة وعملها وحول الشعور واللاشعور فهو مفهوم يُعيد النظر في تصور ميتافيزيقي

"للحضور". وإذا كان هذا الأخير هو السمة المركزية للميتافيزيقيا الغربية، فإن فرويد ومن خلال هذا المفهوم، يُعيد النظر النقدي في كل هذه الميتافيزيقا.

ترى ما معنى فوات الأوان؟!

يتعرض جاك ديريدا لمفهوم "فوات الأوان" عند فرويد في مقال له تحت عنوان: "فرويد ومشهد الكتابة"[1]. يرتبط هذا المفهوم بمفهومين آخرين الأول هو الأثر (Trace) والثاني هو الحضور (Présence). ويعني التوقيت القبلي والمسبق (Retardement) و(après coup) كما يعني الزيادة أو الملحق (Le supplémentaire) أو الإضافية. ويفيد من جهة أخرى:

:L'appendice

:Le codicille

:Le post- scriptum

أي ما يأتي بعد الكتابة، وما يحدث فيما بعد، ما يضاف بعد هنيهة..

بهذا المفهوم يتحول الحاضر إلى أثر. حاضر "النص" مثلا الذي لا يمكن تهجيه وفهمه إلا من خلال الملحقة والملحوظة في أسفله. الحاضر إذن ليس أصليا بدئيا إنما هو مكون ومركب بعد حين، الحاضر ليس مطلقا، حيا، ممتلئا هذه هي الفكرة الرائعة التي يعلمنا إياها فرويد في تاريخ الميتافيزيقيا وفلسفة الحضور.

الأثر من حيث التعريف هو غياب الحضور، هو حضور غاب أو حضور بات ماضيا. يتكون انطلاقا من "علامات" الذاكرة. ففي أثلامها تطبع الأحداث وتمحى. الحياة النفسية عبارة عن آلة كاتبة، والشعور واللاشعور عبارة عن نصوص لا حضور لها. إنها دوما سلفا آثار و لم يكن لها أبدا من حضور، من معنى حاضر يتكون ويعاد تكوينه فيما بعد بشكل متأخر. (Nachtraglich).

فوات الأوان مفهوم تحليل نفسي يحاول تأويل التحول الواعي لأفكار اللاشعورية. بحيث لا يمكن تفسير الأحلام بلغة واعية ولا ترجمة اللاشعور إلى ما قبل الشعور أو الشعور،

---

(1) Jacques Derrida. L'écriture et la différence in Freud et la scène de l'écriture. Ed. du seuil. 1967. p.293/340.

الأرقام بين قوسين تشير إلى الصفحات داخل الإحالة.

فليس هناك من كتابة قائمة ولا من نص حاضر مسبقا. إن النص اللاشعوري نص غير مكتوب إنما هو مليء بالآثار والاختلافات نص يجمع بين المعنى والقوة في شكل أرشيف دوما مسبقا في إنتاج وإعادة إنتاج.. المعنى.

أما فوات الأوان عند غاستون باشلار فتحدده اللحظة (l'instant). في كتابه "حدس اللحظة"[1] يبرز لنا سر هذا الزمان في تجربة تكاد تكون صوفية، وهي بكل تأكيد ميتافيزيقية ذات خلفية علمية. الكتاب عبارة عن قراءة في كتاب Siloë لأديب يدعى غ. روبنال Gaston Roupnel. فكرته المحورية والحاسمة هي: "أن الزمان لا واقع له سوى اللحظة". (ص13)[2] بعبارة أخرى يُوجد الزمان مضغوطا ومكثفا في اللحظة وفي الآونة بين عدمين. من هنا فالزمان يموت ويحيا في كل لحظة. وهذه الأخيرة هي دوما أبدا عزلة منفصلة عما يسمى الماضي وما يسمى الآتي. المستقبل لحظات لم تتحقق بعد والماضي لحظات تلاشت من قبل. هكذا تتلاشى الديمومة. وإذن الزمن لحظة وحيدة. أو وعي لهذه الوحدة. واللحظة الحاضرة هي الواقع فمادمنا نعني هذه اللحظة كحاضر، ففيها يقع الواقع، إلا أن الواقع في هذه الحالة ينظر إليه كانفصال لا كاتصال.

إن مناقشة هذان المفهومان لابد فيها من مواجهة بين اللحظة والديمومة. الديمومة (durée) حسب بيرغسون تأتينا عبر التجربة المباشرة والحميمة. وهي معطى مباشر للوعي. عند الفيزيائيين تبدو ذات شكل واحد لا فجوة فيها، وعند الرياضيين فهي اتصال محض. وما اللحظة حسب برغسون إلا قطيعة اصطناعية تساعد العالم في مهامه. كما يساعد الحاضر الاصطناعي الذكاء على التلاؤم مع عالم حيوي. وإذن الحاضر في الواقع ما هو إلا عدم لا يقدر على لَمِ صلات الماضي بالمستقبل كما تستطيع الديمومة القيام بذلك.

أما اللحظة فتكشف لنا بأن الديمومة مكونة من لحظات لا تدوم. مثلما هو الخط مكون من نقط لا بعد لها. لذا إذا كانت اللحظة قطيعة وهمية فإننا لا نستطيع التمييز بين الماضي والمستقبل، ولا يمكننا تحديد بداية الماضي ولا بداية المستقبل. هذا فضلا عن كون العقل حين يقوم بعمله المعرفي يقدم نفسه كسلسلة من اللحظات المنفصلة بشكل واضح.

(1) Gaston Bachelard. L'intuition de l'instant. Stock. 1931/1992/1993.

(2) الأرقام بين قوسين تشير إلى الصفحات داخل الإحالة.

الديمومة فلسفة للممارسة (Action) أما اللحظة فهي فلسفة للفعل (Acte). الأولى ممارسة مستمرة تضع بين القرار والهدف ديمومة واستمرارا في حين أن الثانية هي قرار فوري آني. التطور الخلاق يغفل الحوادث أو الأعراض في حين أن الفعل لابد له من بداية، ولابد له من حادث كمبدأ. "في التطور المبدع، ليس هناك من قانون عام سوى الحوادث أو الأعراض التي هي أصل كل محاولة تطورية". (ص24)

إجمالا حقيقة الزمان حسب برغسون هي الديمومة، وما اللحظة إلا تجريد لا واقع له، يفرضه الذكاء الذي لا يدرك الصيرورة. ويمكن تجسيد الزمان في هذه الحالة بخط أسود تتوسطه نقطة بيضاء تمثل اللحظة كعدم أو فراغ وهمي. أما بالنسبة لروبنال فحقيقة الزمان هي اللحظة، وما الديمومة سوى بناء للخيال والذاكرة والإحساس، فهو خط مستقيم أبيض تبرز فيه فجأة نقطة سوداء كحادث يمثل الواقع الحقيقي.

إن محاولة الجمع والتوفيق التي حاولها باشلار لم تفلح في مسعاها. لقد سعى إلى منح اللحظة بعدا وجعلها ذرة زمنية تحمل في أحشائها ديمومة ما. ومهما كانت اللحظة منعزلة فلها تاريخها الخاص طي تطورها الداخلي. ومهما كانت بدايتها راجعة إلى حادث خارجي فإن وجودها وموتها يتوقف على حصتها من الزمن. أي من الديمومة. ولقد تصور أن هذه الذرات لا تتلامس فيما بينها أو الأصح لا تذوب في بعضها البعض وما يمنع ذلك هو تجديد لحظاتها وحوادثها. فاللحظة هي تركيب الوجود، علما بأن الفراغ أو العدم يعد أمرا ضروريا لها.

سيميل باشلار في الأخير إلى أطروحة "الزمان –لحظة" من منظور "ذرية الزمان" إلى "الزمن الرياضي". والدافع إلى هذا الانحياز كان هو نقد إنشتاين للديمومة الموضوعية. نقد حطم "المطلق" الذي يدوم وحافظ على "إطلاقية" اللحظة.

"النسبية" لا تهم اللحظة (l'instant) إنما تهم هُنيهة (Laps) الزمان. فطول الزمان هو النسبي مقارنة بقياسه. زمن رحلة بسرعة الضوء ليس هو زمن دورة الكوكب. ذلك أن اللحظة المحددة تبقى في مذهب إنشتاين مطلقة. ولإدراك هذه الإطلاقية ينظر إلى اللحظة باعتبارها تركيبا لنقطة في الفضاء والزمان. فالوجود فضاء وزمان: هنا/ والآن (hic et nunc) وليس هنا وغدا أو هناك والآن. "فكلما قبلنا بلحم وجمع الكلمتين معا، أخذ الوجود قوته المطلقة" (ص31) وتلك هي الآنية (Simultanéité).

إن الزمان إذن ليس سيولة ولا صيرورة، إنما هو لحظات متقاطعة متتالية. على مستوى الذاكرة لا نشعر بالاستمرارية. لقد كنا ولم ندم. على مستوى الإرادة والانتباه نتنبه للحظة لا للديمومة. مقابل هذه السيكولوجيا، هناك تصورات ميتافيزيقية يمكن الوقوف عليها انطلاقا من هذه الثلاثية: الفضاء- الزمان- الذاكرة. للزمان طابع متقطع منفصل، وللحظة شكل نقطة وعليه فما الديمومة إلا عدد وحدته هي اللحظة. ولا يكون الفضاء والزمان لانهائيين إلا إذا كانا فارغين، بعبارة أخرى ما يبدو متصلا هو العدم (ص38). الفراغ بين لحظة وأخرى ليس زمنا فارغا، ولا زمنا بدون حوادث ولا زمنا متصلا ولا ديمومة ممتدة يمكن قياسها. فالزمن لا شيء إذا كان خاليا من الحوادث، والخلود قبل الخلق لا معنى له. والعدم الذي لا يقاس لا مقدار له.

رب معترض يقول إن من يدافع عن اللحظة والنقطة والانفصال والانقطاع والقفزة كيف يجوز له الحديث عن الساعة وديمومة دقائقها، والدقيقة وديمومة ثوانيها.. كيف يمكنه تجاهل كلمات: دام وتواصل واستمر..؟ وما دمنا نستطيع قياس الديمومة فهذا دليل على واقعيتها!

فما الذي يمنح للزمن صفة الاستمرارية والاتصال؟ لأنه في مقدورنا فيما يبدو أن نُجري قطيعة في الزمان لنشير بها إلى اللحظة المعينة. ولأن مجموع اللحظات المنفصلة في غناها تبدو لنا متصلة.

هناك إذن تقابل يمكن بسطه: تكون ظاهرتان متزامنتان حسب برغسون إذا كانتا متفقتين دائما. تلازم الصيرورة للأفعال. وتكون ظاهرتان متزامنتان حسب روبنال إذا كانت الأولى حاضرة كانت الثانية حاضرة. تلاؤم الأفعال وقيامها. في الحالة الأولى هناك استمرارية في ذاتها ذات طبيعة هندسية. في الحالة الثانية هناك انقطاع حسابي.

إن اعتماد مفهوم القسمة يشرح لنا الفرق بين التصورين (ص:43/ 44) وفيه يبدو التكرار (تكرار اللحظات) هو الذي يجعلنا نشعر بالاستمرارية. "في رقابة التكرار نعثر على الشعور بالديمومة الفارغة وبالتالي الخالصة". (ص46)

وإذن، الزمان الموضوعي هو الزمان القصي هو ذلك الذي يتضمن كل اللحظات.

إضافة إلى الزمان/ الرياضي (اللحظاتي) هناك الزمن/ التوجه، الذي يحدد توجه الزمن نحو الماضي (إلى الوراء) أو نحو المستقبل (إلى الأمام). إن نحن أدركنا جيدا حدس روبنال للزمان سيتضح لنا بأن الماضي والمستقبل -مثلهما مثل الديمومة- هما إحساسات لا غير. إن الماضي

والمستقبل لا يمتان بصلة لماهية الوجود، ولا لماهية الزمان (ص48)، فاللحظة هي الزمان، هي امتلاء الزمان، وما الماضي وما المستقبل إلا فراغ؛ بدون لحظة. اللحظة لا تعود إلى الوراء إلا لحظة ميتة ولا تتوجه نحو المستقبل إلا كلحظة لم تحن بعد. حتى الحاضر لا يدوم، إنما هو لحظة. وانتهى الأمر. وهذا هو فوات الأوان..

إن الشعور بالماضي واستشراف المستقبل ما هما إلا عادة. اعتدنا أن نتذكر الماضي واعتدنا أن نحلم بالمستقبل؛ أما حقيقتهما فهي في اللحظة، حين تتلاشى هذه الأخيرة تغدو ماضيا[1]؛ وحين لا تتحقق تبقى مستقبلا[2].

الجزء الثاني من أطروحة ع. باشلار يتعلق بمشكل العادة والزمان الانفصالي. إنه في الواقع إشكالية مفارقة ذلك أن العادة لا تنسجم مع الزمان الانفصالي، بل هي مع سيولة الزمان واستمراريته. إن أطروحة الانفصال الزماني تنفي استمرارية (Persistance) الماضي، لأن هذا الأخير يموت مباشرة بعد أن تؤكد اللحظة الموالية، الواقع الجديد. فالعادة تمنح للوجود صورة ثابتة رغم صيرورته المتحركة. للذرة حسب السيد روبنال خصائص فضائية (Spatiales) وكيميائية (Chimiques)، لكنها لا تملك حيزا تحتل به مكانا، إنها تظهر وتختفي فيه. فهي تسجل في صيرورتها لحظات منفصلة. ونقط منفصلة، فالوجود يوجد بين عزلة اللحظة والنقطة. ينضاف إليها عزلة الوعي حين يُريد إدراك الوجود من الداخل وكأننا أمام صورة مونادا ليبنز. كما أنه ليس هناك من تضامن مباشر بين الوجود الحاضر والوجود الماضي. لكن العادة تقوم بهذا الربط عن طريق كلمة مفتاح هي التسجيل. فعندما نقول بأن الماضي أو العادة مسجلان ومطبوعان في المادة فكل شيء يغدو واضحا (ص61). والحال يجب قول العكس إنهما مسجلان ومطبوعان خارج المادة. « Exinscrite » ولتوضيح ذلك لابد من العودة إلى مفهوم النطفة (Germen). فما هي النطفة؟

إنها شيء غريب (mysterium). فهي أولا ليست هي، وهي بعد ذلك ما لا يوجد بعد، أي ما يوجد فقط، فهي هي لأنها لا يمكن أن تصير وهي ليست هي لأن غير ذلك لا

---

(1) المناك لا يؤثر على المنا، أكثر مما تؤثر البارحة على الآن. نفسه ص:60.

(2) لدعم هذا الموقف الانفصالي للزمان يمكن الاعتماد على العلم المعاصر، خاصة نظرية الكوانطا، فزمان الذرة زمان منفصل، زمان حسابي، يتأسس على اللحظة، فهو آني... انظر ص ص: 53/ 54/ 55/ 56. نفسه.

يمكنها أن تكون. النطفة بلغة أخرى هي المادة المتطورة وقوة التطـور. إنهـا النطفـة الـتي تـؤثر في ذاتها وهي سبب ذاتها، أو على الأقل سبب تطورها (ص: 2/ 63).

بديهي أن العقل (أو الفهم) لا يدرك هذا المفهـوم: فالـدائرة العـضوية للحيـاة بالنـسبة للمنطق الأحادي تتحول إلى دور فارغ: إن سبب هذا التناقض هو الخلط بين أمـرين في تعريـف المادة (Substance): فهي تارة الوجود وتارة صـيرورته، اللحظـة الواقعيـة والديمومـة المفكـر فيها، المشخص والمجرد.

وعليه، إذا كنا في توالد الكائنات الحية لا نفهم بوضوح كيـف تـؤثر اللحظـة الحاضـرة على اللحظة المستقبلية، فكيف ندرك ذلك في علاقـة ماضـي الأحـداث المختلفـة الـتي تطبـع في الحاضر؟

بالنسبة لباشلار العادة هي دوما "فعل يعاد تكوينـه مـن جديـد" (ص64). فالجديـد هنـا يتعارض والروتين أو الرتابة اللذان يكونان العـادة؛ وإذن يقـول باشـلار "العـادة هـي اسـتيعاب روتيني لما هو جديد".

إن خلق الكائن الحي، يتطلب منذ البداية مادة بليلة قابلة للتجديـد. فيهـا "إيمـان" بالبـدء وهذا الأخير لا يمكن تفسيره بل يمكن أن نقول عنه إنه يشكل جوهر الأشياء، وأنه لا يقوم على أي شيء. إنه كل شيء ولا شيء. إنه النطفـة (Germe) الـتي وظيفتهـا هـي البـدء. "النطفـة لا تحمل معها سوى البداية" إنها بداية الخلق أي عادة الحياة".

والعادة لا توجد مسجلة ومطبوعة طي الوجود بل هـي خارجـه، إنهـا بلغـة موسـيقية إيقاع يتكرر دون أن يفقد عنصره الجديد في الإيقاع. وهذا الأخير هو الذي يفـسر إمكانيـة جمـع الاستمرارية والانفصال. إن عادة الوجود تتحقق على مـستوى تتـابع اللحظـات. فالـذرة الـتي تستعمل أكبر عدد من اللحظات ينتهي بها المطاف إلى عـادات قـارة وثابتـة نعتقـد أنهـا تـشكل خصائصها وهيَ لا علاقة لها بهذه الأخيرة.

كما أن اللحظات هي التي تفسر وحدة وهوية الكائن. ذلك أنه ليس هنـاك مـن وحـدة وحيدة ولا من هوية قائمة. إن العادة هي التي تخدعنا بذلك أما الزمـان فيـدل علـى أن الوحـدة والهوية مُرقعتان بالأعراض والحوادث.

في الجزء الثالث من الكتاب يعرج غ. باشلار على مفهوم التقدم باعتباره أحد أوجه العادة. ذلك إن العادة هي "إرادة البدء في تكرار الذات لذاتها (ص79). يلتئم هذا التعريف للعادة بمفهومين متعارضين كما قد يبدو؛ وهما التكرار والبداية. لكن هذا التعارض البادي يرتفع حين نفهمها من خلال مفهوم التقدم، فالتقدم هو الذي ينفي عن العادة رتابتها، "العود الأبدي" خارج الرتابة هو التقدم، فهو يتم دوما من خلال لحظات في شكل استمرارية أساسها هو الانقطاع والانفصال؛ أو ما يسميه باشلار- "أبدية الإعادة" (éternelle reprise).(...)

تطرق ج.ف. ليوطار للزمان اليوم؛ وللحظة عند الفنان نيومان، ولمفهوم الآن ومشتقاته في مضان مختلفة. منها كتابه اللاإنساني (أحاديث حول الزمان)[1] والكتاب الجماعي حول ليوطار والتنقلات الفلسفية[2].

"الزمان، اليوم"[3] جملة ملتبسة فاليوم يشير هو الآخر إلى الزمان، إلى الحاضر. وللجملة معنى يُفيد الزمان حاليا ويَجعل الزمان حاضرا؛ ويَجعل من نفسها حاضرة؛ يمكن الحديث عنها هي بنفسها بجملة رقم 2. فنقول الجملة رقم 1 "كانت في 12 ليلا" وهكذا يغدو ما كان حاضرا ماضيا.

فالحاضر (اللحظة بلغة غ. باشلار) لم يحضر بعد أو لم يعد حاضرا. "لإدراك الحاضر كحاضر في حد ذاته، إما أن الأمر سابق لأوانه أو فاته الأوان" (نفسه ص:70). وإذن يبدو أن كل حديث عن الزمان الآن بات مستحيلا.

أمام هكذا استحالة ينحو ج. ف. ليوطار نحو بعض سمات الزمان كما تحددها الحداثة. والحداثة لديه ليست مرحلة تاريخية، إنما هي طريقة في إبراز توالي لحظات تكون قابلة لعدة احتمالات[4].

---

(1) J.F.Lyotard. L'inhumain causerie sur le temps. Galilée. 1988. P.69 passim.

(2) Lyotard, les déplacements philosophiques. Tr. Du danois par Emile Daninos. Le point philosophique. 1993. P.125 passim.

(3) J. F. Lyotard. L'inhumain causerie sur le temps. In le temps, aujourd'hui/ Galilée. 1988.

(4) «La modernité n'est pas selon moi, une période historique, elle est une façon de mettre en forme une séquence de moments de façon que cette dernière accepte un taux élevé de contingence ». (P79).

أولى هذه السمات هي الانفصال؛ الذي يفترض فيه القدرة على الاحتفاظ وجمع عدد من الهنيهات المتمايزة في حضور واحد (اللحظة) بحيث تدرك هذه الأخيرة بواسطة الوعي باعتباره ذاكرة تخزن المعطيات والمعلومات، تخزن عدة لحظات وتستطيع أن تبرزها في الوقت المناسب، هذه اللحظة يمكن تشبيهها بمونادولوجيا ليبنز (ص:71/ 72) كأساس للميتافيزيقا الغربية. أما أساس الفيزياء الحديثة فهو الكائن المالك لذاكرة أولية وبالتالي لمصفاة زمانية" الدماغ الإنساني واللغة هما علامتان على أن الإنسانية هي تركيب من هذا النوع". (ص72)

"الزمان اليوم" يرتبط بالقلق الفلسفي والسياسي السائد في مسألة "التواصل" أو مسألة لحو التواصل. ولفهم هذا التشويش لا يجب العودة إلى فلسفة التحرر تلك الفلسفة التي تنبني على التكني Teckne باعتبارها تحررا من شروط الحياة، وباعتبارها تخزينا للمعلومات، وكذا للكفاءات.. بل يجب العودة إلى الجسم باعتباره أساس حياة الدماغ الإنساني على هذه البسيطة، وباعتباره طوبوس (topos) الذاكرة. ثم العمل بعد ذلك على تسيير هذا الجسد كعائق للتطور التكنولوجي لفتحه على شروط حياة لا أرضية.

فإذا ما انتبهنا إلى التطور التكنولوجي الآن، سنلاحظ بأنه يعمل على تجاوز كل العوائق التي تعيق الحياة الإنسانية على الأرض نحو حياة أخرى. لكن لتحقيق ذلك لابد من تجاوز الثقافة التقليدية الملتصقة بالأرض في منطقتها والمنظمة لمحيطها وزمانها وفق تخزين معين للمعلومات يسمى السرد التاريخي. مع الثقافة الجديدة المنزاحة عن منطقتها ومحليتها والمعممة للمعلومات على الصعيد العالمي، لا يبدو أننا نتطور، ولا يبدو أن المعرفة والتسامح والحرية قد تمكنت من عقول الناس. إن تدعيم التكنولوجية العلمية لا يدعم العقول ويحررها كما اعتقدت في ذلك الأنوار سابقا. بل إن العكس هو الحاصل: بربرية جديدة، وأمية جديدة وتفقير للغة، وفقر جديد وتفريغ للعقول بواسطة الوسائط وبؤس وجائحة...

هذه الثقافة المابعد حداثية لم تترك أي مكان ولا فرصة للتأمل والتربية. بل جرت الإنسان من رقبته ودفعته دفعا نحو شروط جديدة لا يمكنه أن يتحكم فيها. شروط الشبكة الإلكترونية التي تملك قدرة بسط "ذاكرة كونية" لا تنتمي لأحد. "لأحد" معناه أن الجسم الذي كان يملك هذه الذاكرة لم يعد جسما دنيويا. فاختُصر الزمان أيما اختصار كما اختصرت المسافات بين الناس. وكأننا أمام مونادا لا مثيل لها بلغة ليبنز، مونادا مهددة بالنزوح خارج النظام الشمسي في

حدود أربعة مليارات سنة والنصف المقبلة. الآن[1] أو قبض اليد أو اليد القابضة في اللسان الفرنسي وحسب ج.ف. ليوطار؛ يعود من حيث الاشتقاق والعائلة إلى مفردات عدة، منها السيطرة La mainmise أو وضع اليد وإحكامها وManceps وهو الذي يضع اليد لامتلاك ملكية ما و Mancipium والتي تشير إلى حركة اليد وهي تأخذ واليد (Manceps) تسيطر على العبد الذي لا يملك يدا وتُهيمن عليه يد أخرى مالكة. أو الطفل القاصر الذي نأخذ بيده. كان كانط يحدد الأنوار في سؤاله: ما هي الأنوار؟ بخروج الناس من حالة القصور (حالة الضعف) حيث يمكثون أو يتشبثون بها بأيديهم بمحض خطئهم. التحرر مأخوذ من émancipation. أي رفع اليد عن القاصر أو المقهور أو المغلوب.. أو Mancus بمعنى Manchot ذلك الذي قطعت يده/ فهو يفتقد لليد. الفقد: est un manque، مأخوذ من Manchot. كل هذه الافتقادات هي في آخر التحليل افتقاد للزمان. إن المقترض حين يقرض المال فهو في الحقيقة يقترض الزمان الذي يفتقد إليه. كذلك التحرر émancipation (تحرر المرأة، تحرر العمال...) هو انفلات من قبضة الزمان لتحقيق زمان آخر بديل عنه (يأخذ صفة الوعد).

رغم أن ج.ف. ليوطار يوظف هذه التأملات في الطفولة وفي السرد الأسطوري والديني المتعلق بالتضحية بالطفل (سيدنا إبراهيم) وينزاح بمخيلة إلى الشوها la choa (الكارثة) وإلى الهولوكوست (المحرقة) كخلفية يهودية لفهم الآن والزمان، وفوات الأوان عند نومان، وهذا من حقه؛ فإن انزياحنا سيميل إلى نفس الميدان، ميدان الفن مع الوقوف عند مفهوم الزمان والآن في لوحات عبد المالك العلوي.

الزمان حسب ج.ف. ليوطار في الفن هو اللوحة في حد ذاتها؛ خارج الأزمنة المتعددة التي تسمح بها هذه الأخيرة: زمن إنتاجها وزمن استهلاكها وزمن رواجها وزمن حكايتها أو حدثها.

وإذن عند بارنيت نيومان اللوحة لا تقدم زمانا، بل هي الزمان، هي نفسه. إنها إعلان وحفل طقوسي (Epiphanie). لوحة نومان عبارة عن ملاك، لا يعلن عن شيء، إنه هو

(1) J. F. Lyotard. La mainmise. in Lyotard. Les déplacements philosophiques. Le point philosophique 1993 P.125. passim.

الإعلان لا أحداث فيه، سوى الأبعاد والألوان والخطوط. اللوحة لا تقول شيئا ولا تترك للناقد متسعا من الوقت للحديث عنها فهي تبدو كاملة مكمولة. فما الذي يمكن قوله؟ آه! وإذن؟ كلها كلمات تشير إلى ما هو عظيم. عظمة اللوحة هي كونها زمانا وهي الآنات الآنية (instant instantané) فيها. فضاء ب. نومان ينقسم إلى ثلاثة أطراف: المرسل (الرسام) والمتلقي (الجمهور) والرسالة اللوحة هي التي بكليتها في الآن وهنا؛ تعبر عن لاشيء أي عن الحضور الآني الذي يتقدم فيه الحضور هنا والآن، حضور ألوان وخطوط وإيقاع يملك قوة الإلزام، الإلزام بمشاهدة اللوحة بل بالاستماع إليها بالأحرى.

وهذا لا يعني غياب الموضوع؛ بل لحضوره أهمية قصوى وإلا بات الفن رونقا وتجميلا. موضوع ب. نومان هو الإبداع الفني أو الإبداع عامة "لهذا يقول" إن موضوع الإبداع الفني هو الكاووس (العدم، لا شيء، الفراغ..) منه تبدأ الألوان لأول مرة والخطوط لأول مرة والمنظورية لأول مرة. إنه "الإبداع من لا شيء" في "لا شيء" تنبعث الآلام والمخاوف وينبعث ما يهدد مصير الناس: غياهب البدء، والعزلة والصمت والاقتراب من الموت... كل هذه الآلام تعلن أن غياب الرؤية ونهاية اللغة والآخر أجل قريب. فما هو عظيم، هو تأجيل هذا الأجل، هو وقف زحف العدم والإعلان عن حصول أمر ما، يوقف العدم عند حده.

لكن؛ أيمكن وضع حد للعدم وهو يحيط بنا من كل جهة؟ أيمكن رسم هذا الحد؟ "العظيم" لا يمكنه أن يحد ويوضع في زمان ومكان وإلا لا يمكن عده "عظيما". لكن العظيم الفني هو القدرة على التعبير عن لا شيء، هو القدرة على تجاوز التشخيص إلى المجرد، هو العودة إلى منبع العدم وإلى زمنه الأول. اللوحة قبل بدئها فراغ: قماش فارغ، إطار لا يؤطر شيئا، بياض لا ينتهي. تلطيخ القماش وتأطيره كشيء وانبثاق الألوان هذه هي العظمة التي تعلن "الوجود وليس بالأحرى لا شيء" تعلن وجود الزمن المؤسس للوجود وهو اللحظة أو الآن، أو المقام الآني الممثل للمقام العالي فيما وراء البرزخ. إن البحث عن هذه اللحظة الأبدية هو ما يمكن أن يميز أعمال عبد المالك الأخيرة.

يمكن أن نميز في المسار الفني لعبد المالك العلوي لحظات فنية قائمة بذاتها؛ لحظة معمارية، ولحظة تشخيصية تجريدية، ولحظة تجريدية موغلة في التجريد، ولحظة ساذجة

مقصودة... كل لحظة تتراوح فيها اللوحات فيما بين 10 لوحات إلى 15 لوحة تعكس تيمة واحدة وموتيفا يكاد يكون واحدا، و...

أريد أن أقف لحظة عند لحظته الأخيرة.. أي ما يصبغه الآن (2009)، بعد أن جرب كل هذه الأشكال الفنية المختلفة. اللوحات المقصودة هي دزينة لوحات دون أسماء فيها، صور عدة تشخيصية: دراجة هوائية، أطفال/ وبنات، أزهار وورود، طيور وأسماك، خربشات حائطية... إلخ.

هذه اللحظة في مسار الفنان عبد المالك ع. يسميها العودة إلى "الطفولة" إلى السذاجة وإلى البراءة. ويضيف "لكنها ليست من الفن الساذج في شيء رغم أنها لا تخلو من سذاجة" فهل هي حنين إلى الماضي؟ هل هي ضرورة زمنية تمليها الشيخوخة؟ هل هذه العودة هي هروب من الموت؟ وإيقاف العدم؟

الحنين والضرورة والموت.. كلها تيمات زمانية. فالأول عودة إلى الماضي والضرورة حاجة إلى الزمان والموت مستقبل لابد منه. فكيف يبرز الزمان فنيا في هذه التجربة؟

إن اللوحة هي زمانها هذا مما لاشك فيه، لكن اللوحة تغدو زمانية أكثر حين تجعل من الزمان موضوعا لها. فكل اللوحات التي رسمت الطفل/ والدراجة الهوائية/ والأزهار والطيور... لوحات زمانية حنينية، إلا أن الحنين المقصود في لوحات عبد المالك ليس من طابع حزين، أو تأسف أو تلفة لمسة ميلوئخوليا أو رغبة غير مشبعة كما تفيد دلاليا كلمة حنين، بل هو حنين حقيقي، من حن يحن أي اشتاق دون أسف، أو عشق دون ألم، لا للعودة إلى الطفولة إنما العيش أخيرا على نمط الطفولة في الكهولة، والتعبير عن الفرح بما يرمز للسعادة لدى الأطفال. فالدراجة الهوائية كانت قمة سعادة الطفل في الأربعينات من القرن الماضي، والأزهار والحقول هي سعة الفضاء الجميل لغبطة اليافع حينذاك

من الشخصيات المفهومية يمكنها أن تفكر

في توس نيكوس

أو

داز أونهايمليش

"إنه سر يجب إخفاؤه و طمسه شيء لا يمكن أن يعرض و أن يقال لا يمكن بسطه ببداهة ووضوح .

كلام لا يليق و سر لا يفشى. "

ديريدا

حين نحت ج. دولوز مفاهيمه رفقة ف. غاتاري؛ كمفهوم الجذمور ومفهوم الاجتثاث الترابي ومفهوم اللازمة المتكررة ومفاهيم أخرى.. كانا فيما يبدو لي في وضعية الباحثين عن مصطلح يكثف وضعية فلسفية شعرا بها بحدة أمام الكاووس. (chaos).

هكذا جاء الجذمور ضد الشجرة أي ضد الانتصاب[1]، لكنه جاء لأجل الرغبة. من خلال الجذمور تتحقق اللذة أفقيا لا عموديا، أرضيا لا سماويا. 'الجذمور تحرير للجنس لا فقط من حيث هو إنتاج ولكن أيضا من حيث هو تناسل' (ص28 آلاف النجود..) تحرير للجنس من الشجرة المتخشبة التي نبتت في الجسد وفي الرأس أساسا. جاء ليركز حاجتنا إلى المحايثة بما هي خطوط هروب وخطوط انقسام (segmentarité) ومجالات منضدة... ووطن وتراب.

الاجتثاث الترابي (Déterritorialisation) أو حركة مغادرة التراب[2]؛ ترتبط بالتراب الوطني (territoire) أو بالمأوى والسكن، وبتعمير الأرض (reterritorialisation) أو أرض الميعاد. بين الذهاب والإياب، بين المكوث والترحال تتحدد هذه الحركة بالنسبة

---

(1) Arbre- Phallus. Mille plateaux. Ed. de minuit.

(2) Le vocabulaire des philosophes philosophie contemporaine. XX^{ème} siècle. Ellipse 2002.

للفيلسوف والفلسفة. الأول مواطن والثانية موطن (الإغريق، أوربـا، الـشرق...) هـذه الحركـة يسميها دولوز وغاتاري اللازمة المتكررة (Ritournelle) وهي شبيهة ومحاكية للعود الأبدي.

خارج اللعب بالكلمات كما قد يبدو؛ هناك بحث وحث فلسفيين لأجل تنضيد فكـري فلسفي جديد يتجاوز الفلسفة الكلاسيكية في كل مفاهيمها وتصوراتها من أجل فلـسفة جديـدة توسم بفلسفة الترحال والتيه.

وحين ارتكب ج. ديريدا عمدا خطأ في كتابة Differance ب a بـدل e كـان قـصده فيما صرح به في محاضرة يناير 1968[1] تبيان الفرق بين الكلام أو النطق (phoné) والكتابة أو الكتبة (grammé).

فالاختلـ(أ)ف هو الاختلاف وهو يتحدد، أو يتأجل. وهو تشويش علـى هـذه القـدرة العقلية في التمييز بين معاني الألفاظ؛ فلابد من كتابة المنطوق حتى نستطيع التمييز بين.. وبـين.. الاختلـ(أ)ف نقد لفلسفة الحضور وتبجيل للأثر (ليفيناس) وللاختلاف الأنطولوجي (هايدجر) وللاختلـ(أ)ف بين الدال والمدلول.. (دوسوسير).

الاختلـ(أ)ف في علاقته بتوس نيكـوس يـشبه علاقـة إيـروس بتنـاتوس. الأول يؤجـل الثاني ويهمشه ويقتصده.. الاختلـ(أ)ف كتابة كانت محتقرة لأنهـا تـذكر وتـثير في ج.ج. روسـو مثلا حالة الاستمناء أي حالة توس نيكوس[2].

وهذه هي حال صاحب الديمومة وصاحب الهيولى وصاحب الكوجيطو وصاحب العود الأبدي..

توس نيكوس صيغة أطمح أن أحولها إلى مفهوم، أن أنتقل بها من عاميتها إلى علميتهـا فكيف يتحقق المفهوم؟ حينما أرادا دولوز وغاتاري معارضة الفلـسفة المثاليـة مـن أفلاطـون إلى هيجل، عارضا المفاهيم الميتافزيقية؛ فكانـا في أمـس الحاجـة إلى مفـاهيم مخالفـة: عارضـا تـاريخ الفلسفة بجغرافيا الفلسفة والمتعالي بالمحايث والسماء بالتراب والأصل بالجـذمور.. وحينمـا أراد ج. دريدا خلخلة الميتافيزيقا الغربية، وتفكيك مفهـوم الحـضور اسـتعمل مفهـوم الأثـر بعـد أن استعاره من ليفيناس واستبدل الفالوكراطيـا بـالاختلاف الجنـسي والأنطولوجيـا بالهانطولوجيـا

(1) Jacques Derrida. L'écriture et la différence, le seuil. 1967.
(2) Jacques Derrida. De la grammatologie, minuit. 1967.

(الأشباح hanter).. هكذا يتحقق المفهوم تحت ضغط أو انشغال خاص باللغة والمفردات، ويلعب بالمفردات وباختلافها.. لكن صيغة توس نيكوس فرضت علي، لا من خلال وضعية فلسفية حادة ولا من خلال ارتباك لغوي ما ولا حتى تحت ضغط ترجمة من اللغة اللاتينية إلى اللغة العربية مع الحفاظ على صوتتها كما هو شأن عبارة 'الكوجيطو'. فرضت اللفظة نفسها دون أن يفرضها سياق ما أو وضعية فكرية ما؛ أو الأصح دون أن تكون الحاجة ماسة إليها من خلال موضوع ما أو تيمة ما. بل هي كالعنوان الذي يسبق مقاله والأداة التي تُسبق عملها.

'توس نيكوس' عنوان يبحث عن دراسة. أو كلمة تنتظر سياقا أو إشارة تومئ للتجريب والتجريد. فهي تُقال عادة في وصف حالة من العلاقة الحميمية. أو في وصف تعميم سلوك طبيعي. لكنها تقال دوما أبدا أيضا في وصف ترهل الأخلاق والمبادئ السلوكية. وفي وصف حضيض ما بعده حضيض. 'توس نيكوس' يونانية الفوني فهي تحاكي اسم الفيلسوف نيكوس بولا نتراس وتشبه اسم المغني دوميس روسوس وتتناغم مع الشكاك الكبير سكستوس أمبيريكوس وتتلاءم أيضا مع العالم كوبير نيكوس.

'توس نيكوس' مفهوم متردد، من الأضداد مثل: phallus الذي يعني: القضيب ورمزه و« pharmakon » (الترياق) الذي يفيد العلاج والسم في آن واحد. فبدل الصيغة هذا أو ذاك هناك صيغة هذا وذاك في نفس الآن. فهو إذن ليس سلبا أو إيجابا إنما هو السلب والإيجاب معا. هو تكثيف لحالة تذمر من السلوكات المشينة وهو في نفس الآن سلوك طبيعي غريزي.

عانت الرواقية والأبيقورية معا من هذا الالتباس. فقد وسموها الأعداء بالإباحية والانحلال الخلقي.. وأنصفهما ديوجين الأيرسي حين اعتبرهما مذاهب حكمة. (Sagesse).

تنطلق أخلاق الرواقية من ملاحظة وتأمل الميولات (inclinations) لدى الناس منذ الولادة؛ وطيلة تفتحها كما صنعتها الطبيعة. أولى هذه الميولات هي الحفاظ على الذات والشعور أو الوعي والاهتمام بالذات. (souci de soi). وللإنسان منذ البداية وسائل التمييز بين ما يتلاءم والطبيعة الإنسانية وما يتنافى معها. الإنسان هو ميولاته وجسده. Prota kata

physin هي الصحة والعيش والرغبة والمال والبنون[1] أي توس نيكـوس. (ص70/ 71 إميـل بريهيي).

كل هذه النزوعات والميـولات تتوافـق والعقـل مادامـت تريـد كغايـة (télos) الخـير، ومادمت تنشد حفظ ومتعة ما منحتنا وإياه الطبيعة.

توس نيكوس ليس حكما أخلاقيا فقط: يجب أن يتعاطى النـاس لـ...."علـيهم ممارسـة ذلك حسب القانون" بل هو بداهة من البـداهات كتلـك الـتي عـبرت عنهـا قـوانين أو نـواميس أبيقور:

البداهـة الأولى هـي بداهـة الهـوى (Passion) أي اللـذة والألم. وبداهـة الإحـساس وبداهة ما قبل المفهوم والحدس. (ص.90 بريهيي). فالحكيم لدى التيارين هو ذلك الذي يصل إلى الاطمئنان التام (Ataraxie). توس نيكوس تحقق هذه الحالة أو هذه الوضعية مـن الـسلم والتوافق مع الذات. إنها حيوية وقوة حياة أي إرادة للحياة.. (نيتشه).

لا يمكن إغفال سيجموند فرويد ونحن بصدد عبارة بهذا الالتبـاس. لا لأن هـذا المحلـل النفساني قد تعرض للرغبات المقموعة والغرائز فيما سماه "اللاشعور" ولا لأنه وقف على محـرك هذا اللاشعور فيما أسماه "الليبدو".. بل أساسا في إثارته وتأمله لكلمة قد تشتت معانيها وتطـال الغرائز ومحركها. هذه اللفظة هـي das unheimliche[2] (1919). وهـي صـفة تتكـون مـن الجذر Heim والذي يفيد المنزل و un الذي يفيد النفي. تُرجمت إلى الفرنسية في غيـاب المقابـل l'inquiétante étrangeté (الغرابة المقلقة).إلا أن هذه الترجمة تقوم على عدة هفوات: منها إنها تقريب للمعنى وليست ترجمة، وأنها تغفل المنزل وما هو عائلي ومألوف الـوارد في الكلمـة الألمانية، فضلا عن كونها تنسى كليا un الذي يفيد النفي والمنع. بيد أن الترجمة الحرفيـة لا تفـي بالمقصود.

---

(1) E. Brehier. Histoire de la philosophie II. Période hellénistique et romaine ceres. 1994.

(2) Sigmund Freud. L'inquiétante étrangeté et autres essais. Gallimard. Trad. Bertrand Féron. 1985.

الجنس الأدبي الذي وضع ضمنه فرويد هذه الكلمة هو الإستطيقا وبالضبط الهامش المنسي في الأدب الفني المتخصص، فهو لا يبقي الإستطيقا محصورة في نظرية الجميل بل يفسح لها المجال لتفصح عن نظرية عامة للحساسية. (بومغارتن).

Unheimliche تفيد حساسية المفزع Effrayant والمقلق l'angoissant والمروع l'epouvant داخل ما هو مألوف. فكيف يمكن للمألوف أن يكون مخيفا، مفزعا مقلقا ومروعا ؟

يعرج فرويد على قواميس مختلف اللغات بما فيها اللغة العربية[1] ويلاحظ شبه غياب للكلمة فيها. ويركز بحثه على اللغة الألمانية حيث يستخلص بأن تطور استعمال كلمة heimliche مال إلى الالتقاء بضدها Unheimliche. الأولى تعني ما هو مألوف (وعائلي) ومريح وما هو خفي ومضمر في آن واحد.. والثانية تتعارض مع المألوف وتتفق مع المستتر. فهي حسب شيللينغ "ما ينبغي أن يبقى محجوبا في الظل لكنه يظهر وينكشف." هذا ما يقال ربما عن الأماكن المخفية والمخيفة في جسم الإنسان. وهذا معنى قريب جدا من "توس نيكوس" بل هو توس نيكوس في الأساس.

إن الشعور بالغرابة المقلقة ينتج عن الأشياء المألوفة حين تغدو مخيفة. كذكريات الطفولة، والقلق الطفولي من فقدان العينين في حكايات رجل الرمل مثلا (هوفمان). سببا هذه الغرابة المقلقة في نظر فرويد هما:

1- الكبت الذي يحول هذا الشعور أو ذاك إلى قلق. (عودة المكبوت خاصة).

2- إذا كان هذا هو سر هذه الغرابة فإننا نفهم لماذا مالت heimliche إلى ضدها unheimliche. ذلك أن هذا الأخير ليس شيئا غريبا ولا جديدا إنما هو المألوف عينه، إلا أن الكبت جعله كذلك.

ويختبر فرويد أطروحتيه بأمثلة عديدة منها هذه الحالة التي لها صلة بتوس نيكوس: هناك في تجارب التحليل النفسي من العُصابيين الذكور من صرحوا بأن العضو التناسلي الأنثوي

---

[1] في اللغة العربية والعبرية unheimliche تعني ما هو شيطاني (démonique) وما يجعلنا نرتعش (frissons)، ص217 فرويد. م.س.

يشكل لديهم قلقا غريبا. والحال أن هذا العضو هو مسقط رأسهم وفيه قطنوا ومكثوا مدة. فالغرابة المقلقة إذن هي موطننا الخاص، هي اطمئناننا الأول وقد تحول إلى قلق.

يستعمل فرويد مفهومين اثنين متقاربين في الإحساس بالغرابة المقلقة هما المضاعف والمزدوج (le double) والتكرار (répétition)، الأول يعود إلى انقسام الأنا أو تضعيفه أو استبداله.. والثاني هو عودة الواحد عينه دوما. (شبيه بالعود الأبدي نيتشه).

فالمضاعف (double) تطمين ضد اختفاء الأنا، ضد الموت. "الروح الخالدة هي الضعف الأول للجسد". والتحنيط الفرعوني حفظ من التلف، والإكثار في الحلم من الرموز التناسلية عو تعبير عن قلق الإخصاء.

المضاعف يتحول تدريجيا إلى قلق من الموت؛ إلى خوف ورعب. المزدوج في "توس نيكوس" يحمل نفس الصفات: إنه لذة، راحة، وغرابة مقلقة. (unheimliche).

كذلك التكرار غير المقصود فهو حالات نفسية ترتبط بتكرار نفس المشهد أو نفس الرقم أو نفس الإحساس إلى حد الاشتباه في الأمر، والتساؤل بضرب من الوسواس عمن المسؤول على هذا التكرار المريب. توس نيكوس لذة ورعب، لذة لا تتحقق إلا بالتكرار. والتكرار فيها شرط. والرعب فيها هو عودة المكبوت.

إن سبب وضع فرويد حديثه عن الغرابة المقلقة في سياق الإستطيقا بمعناها الواسع، هو تمييزه بين غرابتين: الأولى معيشة تعود بجذورها إلى الطفولة ويعمل فيها الكبت عمله. والثانية، أدبية خيالية. وتبدو أكثر غنى من الأولى. غناها يعود إلى أن الخيال يتخلص من ضغط الواقع؛ وجماح تخييل المؤلف يملك عدة إمكانيات لإنتاج حالات غرابة مقلقة لا نصادفها في الوقع.

في تجربة الكتابة؛ يحضر هذا التمييز المضاعف. فهو عودة المكبوت ودعوة المكتوب. عانيت من قلق غامض وأنا أكتب عن توس نيكوس وعلاقته بالحساسية التحليلنفسية ولم أدرك مصدر هذا القلق إلا بصعوبة، لأن التشطيب على بعض الكلمات وبعض الصيغ الأسلوبية أمر عادي في كتابة المسودة. إلا أن هذه المرة فاقت الهفوات أمر التشطيب إلى زلات القلم.. فمثلا: عانيت من قلق.. كتبتها غانيت بالغين. وقلقا حولتها قليلا.. والتبست علي الضمائر -فهل توس نيكوس مذكرا أم مؤنثا أم هما معا؟ وشطبت كثيرا فاضطربت أمام الكتابة واضطربت

أمامي الكتابة وهما سيان وقد اعتقدت شيئان.. فالاندفاع في الكتابة يجعل منها أمرا عسيرا.. وهي تبدو سهلة مألوفة لكنها مقلقة غريبة.

توس نيكوس من حيث الأخلاق؛ هي قول لما يجب أن يفعل وما لا يجب أن يفعل، وهي مبادئ يتصرف وفقها الإنسان فتغدو إيتيقا... أي مواقف أخلاقية مبدئية. وهي أيضا من الناحية السيكولوجية حساسية جنسية تحليلنفسية.. إنها Unheimliche بلغة فرويد. وهي من جهة أخرى ذات بعد سوسيولوجي. وفلسفي. في المستوى الأول تكشف توس نيكوس لتفيد ضربا من التشابه في السلوك الاجتماعي، خاصة في المجتمع المدني، وهو سلوك مبطن يتوارى وراء يافطات ثقافية ويقدم نفسه كسلوك محترف عالم بخبايا العملية الثقافية في كل مستوياتها، حتى تلك التي تبدو بعيدة عن الفعل الثقافي أو عالم محترف بخبايا العمل الجمعوي أو النقابي... لكنه رغم ألفته لنا فهو سلوك غريب. Unheimliche. ألفته هو ما يظهر، وغرابته هو ما يختفي. لا ندركه إلا بعد فوات الأوان، لكننا ندركه لا محالة. حين يغدو السلوك الانتهازي عاما وحين تعدو الزلفى تقربا وبحثا عن القريب العائلي في الثقافة؛ ويتحول التردد والزبونية والمحسوبية إلى سلوك عام يجوز لنا أن نقول: "توس نيكوس".

لابد للتوس نيكوس على المستوى الفلسفي من اختلاف. والاختلاف الذي يليق به هو "الاختلاف الجنسي". لكن ما علاقة هذا الأخير "بالاختلاف الأنطولوجي"؟ حسب ج. ديريدا[1] تبدو أنطولوجيا م. هايدجر في "الوجود والزمن" خالية من كل إشارة إلى الجنس؛ وكأن الاختلاف الجنسي لا يرقى إلى صنوه الأنطولوجي؛ وكأن هذا الأخير هو قبل "توس نيكوس". إن الاختلاف الجنسي ليس سمة أساسية ولا تنتمي للبنية الوجودية للدازاين. لأن هذا التالي، الوجود هاهنا الذي هو نحن من حيث أننا نملك القدرة على التساؤل وجود محايد:Das sein . لا هو مذكر ولا هو مؤنث وهو محايد جنسيا لا هو رجل ولا امرأة...

فيما بعد –ثلاثين سنة– يقول ديريدا سيظهر مصطلح يفسر موقف هايدجر هذا. ألا وهو مفهوم Geschlecht والذي يعني في تعدد معناه: الجنس، العائلة، العرق، الجيل، الجماعة.. وينقلب نسيان الجنس أو تهميشه إلى ضده. لكن سيذكر هذا الاختلاف الجنسي في

(1) Jacques Derrida. Heidegger et la question. De l'esprit et autre essais. Flammarion. 1990. Paris. CF. différence sexuelle, différence ontologique. Geschlecht I. P. 145.

علاقته بالحياد، والحياد مأخوذ هنا كموقف إيجابي بل كموقف قوة. وإذن الحياد لا ينفي الجنس رغم أنه حياد جنسي.

فاللاجنس لا يتحدد كذلك إلا بحضور ثنائية أو تقسيم جنسي. بعبارة أخرى إذا كان الدازاين لا ينتمي إلى أي جنس فهذا لا يعني أنه لا جنس له. بل إن قوته وإيجابيته نابعتان من جنسانيته. فهل هي صفة جنسية ما قبل الاختلاف؟

يعتقد جان بوفري[1] أن الدازاين يصطف لصق الشعراء والعشاق، وأنه سيكون من باب أحلام اليقظة لومه أو الإشفاق عليه، لأنه كما فعل هنري لوففر السوسيولوجي الذي يحيلنا على فرويد لا يملك أعضاء جنسية. فكل ما يقوله هادجر حوله هو أنه ليس ذكرا ولا أنثى، رغم أنه جسديا هو هذا أو ذاك.

الدازاين أصل ومنبع للموجود، والحديث عن لا جنسه يتعامل معه باعتباره إنية في ذاته. لكنها إنية تملك القدرة على التشتت أو قل على نثر البذور بعد الحرث أي بعد نيكوس.

قدرة نثر البذور هاته يسميها هايدجر القذف التشتتي (la jetée disseminale) فكل خطاب حول الجنس هو ابتعاد، خارج داخل، قرب جوار هنا وهناك في الولادة والموت أو بينهما.

إن Geschlecht إضافة إلى كل ما سبق ترتبط بنحن ثقافي وروحي وترتبط بالإنسانية جمعاء. كما تعود إلى الوحشية ذات الطابع النكوصي (نيكوس). فهي وحش يظهر ويختفي. كاليد التي تعطي وتطعن، تقبل وتقتل، تمنح اللذة والألم. وتعود إلى الوطن والموطن، وتعود إلى السر وما يختفي ويحجب، وفي هذا البعد تلتقي Geschlecht مع Unheimliche[2] ويمنحان لنا صلة جميلة ملأى بالتقاطعات السيميائية مع توس نيكوس. فهل يتوقف الشعور بالغرابة المقلقة على إكسير الشيطان هذا؟

---

(1) Jean Beaufret. Dialogue avec Heidegger. 4. le chemin de Heidegger. Ed. Minuit 1985.

(2) Jacques Derrida. D'un ton apocalyptique adopté naguére en philosophie. Gallilee. 1981

كذالك أبوكليبس تعني كشف ورفع الحجاب عن الشيء أي تعريته مثل كشف عورة الإنسان. فهي أكثر خطورة وأكثر إجراما مما تثيره أو ينتج عنها وهي قبل ذلك سر ما يجب إخفاءه شيء لا يمكن عرضه.

الواعـــــر

أو

وعورة الوجود

أجل، توجد الكلمات العادية قبل الفكرة. توجد قبل مجهودنا لتجديدها، لذا يجب استعمال هذه الكلمات كما هي. لكن أليست مهمة الفيلسوف هي تحوير معنى هذه الكلمات لاستخراج معناها المجرد من معناها الملموس والسماح للفكر بالانسلاخ من براثن الأشياء والكلمات. ألا يجوز له مثلما هو جائز للشاعر أن يمنح لكلمات القبيلة معنى خالصا؟ (مالارمي).

« L'entendement vulgaire ne voit pas le monde à force d'étant ».[1]
M. Heidegger.

في شرحه لهذه العبارة الاستهلال الثانية يوضح الفيلسوف الألماني Peter Sloterdijk[2] بيتر صلوتيردايك أن الأمر لا يتعلق فقط بوعورة العبارة المشهورة "الاختلاف الأنطولوجي" بقدر ما يتصل ب "الحرب الأهلية" التي لم تتوقف منذ أفلاطون بين الفلسفة والفكراليومي العادي، بعبارة أخرى، إذا كان التأمل الفلسفي غير ممكن إلا في تعارضه مع الاستعمال التبسيطي للعقل، فإنه ملزم أيضا بأخذ الموجود Etant في كليته لا في جزئيته و بأخذه مع نوع من التراجع أو "الإبوخي" كما يقول هوسرل، عن التدبير الروتيني للأشياء والأفكار. في هذا التراجع، لا يتحقق التأمل الفلسفي إلا بالانتقال من الاستعمال السوقي

---

(1) M. Heidegger Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde, Finitude, Solitude, Gallimard 1992.

(2) Perter Sloterdijk. La domestication de l'être. Mille et une nuits.2000.
الفيلسوف الألماني P.S يدرس الفلسفة والإستطيقا في مدرسة الفنون الجميلة ب Karlsruhe منذ 1982. من مؤلفاته: في نقد العقل الكلبي (1983) والمفكر على الخشبة (حول نيتشه)... وقواعد للمتنزهة الإنساني (2002) و...

للعقل إلى "حالة الاستثناء" الفلسفية. ولا يمكن لهذا الاستثناء أن ينقل عبر التعليم والتربية بلـه اللغة، إنما هو خاضع للمزاج. ربما لهذا السبب بدأ هايدجر فلسفته في "الوجود والزمن" بالخوف والملل. لأول يشير إلى الدهشة التي تزحزح الإنسان العادي في لغته العادية والثاني يحقق نفس النتيجة لأنه يشكل المدخل الرئيسي لوحشية الوجود.

لكن ما فائدة وذريعة الخطاب الفلسفي في أن يعادي الخطاب العادي وعكسيا؟ هل هناك استعمال سوقي وتبسيطي للعقل وآخر علمي وفلسفي؟ وحتى إذا سلمنا بهذه التمايزات الأخيرة، بقوة الأشياء، فما هي حدود العقل وما هي حدود نوره Aufklarung؟

ألا يؤدي هذا التميز البارز في استعمال العقل، والمتميز في الاستعمال الفريد للغة، إلى نوع من العزلة والنخبة والانكماش، وإلى تهم متعددة.. وإلى تهيب من القول الفلسفي ووعورة ووتوحة صورة الفيلسوف؟

"الاختلاف الأنطولوجي" و"تدقيق المنطق" وشمولية رؤية "الموجود في الوجود" و"التراجع أو "الإبوخي".. كلها وقبل اصطلاحيتها كلمات في كلمات.. فلماذا يتم رفعها إلى "حالة الاستثناء" فلسفيا ويتم إقصاؤها من ديداكتيك التعليم تربويا؟

العقل "أعدل" قسمة بين الناس. وفي استعماله وتوظيفه تتم الفوارق. لكن العقل اللغوي سواء كان في اللغة الفصحى أو في الدارجة؟ هو عقل تدبيري.. –يبحث عن المفردة والصيغة التي تلائم الوضع الغفل من كل وصف أو صفة. في هذا السياق؛ تبدو الدارجة المغربية أكثر تطورا وتكيفا مع الأوضاع الجديدة، وأكثر سرعة من اللغة العربية الفصحى. فكل الأحداث العالمية وكل الأوضاع الطارئة تجد لها في الدارجة مقابلا لغويا. وفي كل المجالات تنحت ما يعوزها للتواصل والتعبير، فهي لا تنتظر مجمعا لغويا ولا معهدا ولا قرارا. فالحريك والنايضة والفاكانس والزماكرية والتوس نيكوس والطوراخي وغيرها من الألفاظ كالواعر استجابات لغوية تواصلية تدعو إلى التأمل والتساؤل. فما دلالة لفظة "واعر" حين نقول "فلان واعر" وما معنى أن نقول "الويسكي واعر" و"الامتحان واعر" وهذا "الفيلسوف واعر" وهذه "الفتاة واعرة" ؟..

للكلمة أصل في اللغة العربية الفصحى[1]. الوعر: المكان الحزن ذو الوعورة، ضد السهل، يقال طريق وعر ووعر ووعير وأوعر، جمع أوعر. قال يصف البحر: وتارة يسند في

(1) ابن منظور لسان العرب ص 242. ج.15. دار صادر. بيروت. ط.1.

أوعر. والكثير وعور. وجمع الوعر والوعير أوعار. رمل وعير مكان وعر وقد توعر. وعر عليه الطريق أفضى به إلى وعر من الأرض. أوعر القوم وقعوا في الوعر. الوعورة تكون غلظا في الجبل، وتكون وعوثة في الرمل، استوعروا طريقهم رأوه وعرا. توعر علي: تعسر. والوعورة القلة أيضا.

قال الفرزدق: وفت ثم أدت لا قليلا ولا وعرا. (يصف أم تميم لأنها ولدت فأنجبت وأكثرت) وهناك مطلب وعر.

يقال: قليل شقن ووقح ووعر وهي الشقونة والوقوحة والوعورة. بمعنى واحد.

ويقال: شعر معر وعر زمر بمعنى واحد.

إن كانت لفظة 'الواعر' تعود إلى هذه الجذور التشقيقية فإن مصطلح 'الواعر' كما يستعمل الآن يفارقها. ذلك أن الاستعمال قد جرد الكلمة من معناها الحقيقي الذي ينطلق من 'الصعب' ومن 'الغلظة' ومن 'الرعوثة' ومن 'القسوة' و'عدم التسامح' و'الجدة المفرطة'... إلى معناها الاستعاري الذي يفيد- وكلما ارتفعت الكلمة كلما اتسع معناها-. الاعتراف بقيمة الشيء أو الشخص، والمبالغة في ذلك، 'نيتشه فيلسوف واعر أي عبقري، كفء'،... من جهة وصعب حرن من جهة أخرى. 'فتاة واعرة' أي جميلة مفرطة في جمالها وصعبة جدية في تعاملها. يمكن إذن اعتبار كلمة 'واعر' شخصية مفهومية، انفصمت عن تسميتها الأولى لقول تسمية ثانية. ويمكن مقابلتها في اللسان الفرنسي ب. Dur و rigoureux, difficile, vigoureux, sévère, rude, austère وأيضا savant, compétent, intelligent... إلا أنها لا تقابلها بكل الامتلاء المطلوب علما بأن الترجمة لا امتلاء دلالي لها دوما، أو الأصح تعاني دوما أبدا من نقصان الامتلاء. ومع ذلك فتقريب الشقة السيميائية أمر ضروري إن نحن أردنا حوارا وتواصلا ثقافيا اختلافيا.(...)

ترى من هو 'الواعر' على المستوى الإيتيقي؟ وما هي الملابسات الفلسفية التي تجعل الوعورة أمرا قائما أنطولوجيا ووجوديا؟ الجواب عن السؤالين يكمن في السؤال 'من هو الإنسان؟ منظورا إليه أنثربولوجيا وأنطولوجيا. (أنطو- أنتروبولوجيا).

علة الإنسان التأسيسية (البومسهولي) ليست هي الإنسان. فالإنسان قبل أن يكون إنسانا لم يكن إنسانا[1] بل كان شيئا آخر فالتطور ليس هو السبب العلي إنما هو التفسير البعدي حيث أن الإنسان وجد بعد خلقه، في "فسحة" وجودية (clairière) الفسحة التي يصفها هايدجر كما يلي[2]: "إن الإنسان "قد ألقي به" قبل كل شيء في حقيقة الوجود من طرف الوجود نفسه، حتى يحرص بانوجاده على هذا النحو على تلك الحقيقة، وينجلي له الموجود في نور الوجود باعتباره الموجود الذي يوجد [...] إن قدوم الموجود إلى نور الوجود يكمن في قدر الوجود أي "أن هذا النور والانفتاح هو الوجود نفسه" في هذه الفسحة هو راع الوجود. واللغة هي مسكنه قرب الوجود في فسحة الهناك. شبيه بمكان أفلاطون khôra والذي يقترح له صلوتيرديك اسم[3] (sphère) كالغلاف الجوي الحيوي.

هذه الفسحة سمحت للإنسان أن ينتقل من وضعية ما قبل الإنسان إلى وحشية الوجود. (Monstruosité) فسحة يشبهها صلوتيردايك ظاهريا بدمار هيروشيما ونكازاكي (ص34). لكن لماذا بدا الوجود للإنسان متوحشا مخيفا؟ هل صدمة رميه في الوجود هي السبب؟ (L'individu jeté dans le dasein). هل هذا هو "الألم الأصلي"؟

الإنسان حسب تأويل هايدجر... الثلاثي الأبعاد[4] للتراجيديا اليونانية. (أنتيغون، صوفوكليس) هو أكثر الكائنات قلقا. هذه الصفة تقدم لنا الحدود القصية والهاوية العظمى لوجوده. وهي صفة لا تدرك بسهولة إلا عبر القول الشعري والفكري، إنه قلق مقلق. أو قلق ملتبس. فهو يشير إلى المخيف (effrayant) وإلى العنيف الذي يثير الهلع والرعب والضجر الحقيقي والخوف المحترم المتوازن والخفي والخاشع. كما يشير إلى العنف أو العنيف والقادر على ممارسته العنف. والقلق مأخوذ هنا بمعنى ما يخرجنا من الطمأنينة in/quiétude ما يبعدنا عنها ومن الحميمي والمألوف والعائلي، والأمني.. بكلمة ما هو أجنبي غريب. الإنسان أكثر الكائنات قلقا لأنه هو الذي يتوجه هذه الوجهة أو هو الذي يدفع نفسه خارج هذه الوجهة بعنفه

---

(1) Peter Sloterdijk. Op.cit. p.37/38.

(2) م. هايدجر رسالة في النزعة الإنسانية. ترجمة عبد الهادي مفتاح مجلة فكر ونقد. عدد 11. 1998.

(3) op.cit. P 42-43.

(4) Martin Heidegger. L'introduction à la métaphysique. Gallimard. 1967. tr. Gilbert Kahn. pp.153-170.

ووعورته فيلاقي المقلق في الدمار والشقاء.. في موقع الانبثاق الـذي ينبعـث منـه كـل انبعـاث؛ فيغدو انبثاق البحر والأرض كتآلف للماء الخـالص والـتراب الأتـرب، ثـم أسـراب الطيـور في السماء وحشد الحيوانات في البحار والجبال... لا تحكي التراجيديا هنا تطور الإنسان وتكيفه مع محيطه بقدر ما تصف البداية العظمى والمقلقة للوجود والتي لا يمكـن للعلـم أن يـدركها ولكـن تدركها الأسطورة وتحكيها. فهي تعتبر العنـف والقيـام –الأصـلي ضـربا مـن الآليـة والمكننـة، الموصولة بالتقنية مفهومة هنا كمعرفة معرفة وحكمة تقود الإنسان المبدع وسط ما لم يقـال بعـد، وما لم يفكر فيه بعد وما لم يحصل بعد وما لم يظهر بعد. (ص167 نفسه).

إنه الإنسان الواعر إذن الواقف أمام بدء الأشياء إما ككاهن للعدم أو حارس للوجود. هذا الإنسان قادر على تحقيق الخلاص الذي لا يتم إلا في فترة الخطر الأعظم. وقادر على تجاوز الميتافيزيقا الذي لا يتم إلا في لحظة الكارثة. بعد ذلك يستطيع هذا الشجاع البطـل أن يـستمر في المساءلة.

ربما القلق والخوف والضجر والملل هي علامات من علامة هذه الوحشية. وربمـا أيـضا الوعورة؛ ذلك أن رد الفعل الأنطولوجي يمكنه أن يكون إيجابا أو سلبا، أن يكون قربا أو بعـدا، أن يكون خوفا أو شجاعة، أن يكون قلقا أو اطمئنانا... فالمكان الحزن وعـورة، والطريـق وعـر، والبحر أوعر، والجبل والرمل... والوجود وعير. توعر علينا الوجـود أي تعثـر. فمـن يفكـر في الوجود بدون سند مسبق، وبدون اطمئنان تيبولوجي سيلف أمام وجهه دهشة لا تقل عن دهشة الدراما من حيث التشخيص ولا تقل اضطرابا من التراجيديا من حيث البؤس واليـأس. أمامنـا دوما مشهد أصله أنطولوجي وأشكاله متعددة، أنتروبولوجية سيكولوجية سوسيولوجية... فكل بؤس ووحشية واستلاب... مبدؤه الوجود المتوحش ومنتهـاه مـا وصـلنا إليـه مـن يـتم وقـرف وحكرة وحريك...

إن الفسحة تلك المساحة التي وجد الإنسان نفسه فيها لأول مرة، هـي فـسحة وعـرة لا تطؤها إلا قدم وعرة ولا يدركها إلا إنسان "واعر".

هل كان هايدجر "واعر" مثلما كنا نتصور نيتشه؟ ما هي حقيقـة "وعـورة" نيتـشه؟ ألم تخـر وعورته يوم عانق الحصان؟ من هو الفيلسوف الواعر؟ هـل الوعـورة والـوعيرة صـفة ثابتـة في الشخص أم هي صفة عرضية؟

لقد ظل هايدجر "واعر" في أعين الفرنسيين لمدة طويلة لدى ج. بوفريـــه J. Beaufret ولدى روني شار R. Char وديريدا ودولوز وغيرهم فقد هيئوا له لقـاءات مباشـرة بـالجمهور الفرنسي ومناظرات وكتابات فلـسفية عـدة.. كانـت ومازالـت هـي منفـذنا إلى معرفـة فلـسفته (هايدجر) بعد أن أضيفت إليها المعرفة المباشرة عبر اللغة الألمانية..

لكن متى زالت وعورته؟ هل لها من صلة بذلك الخطاب سنة 1933 المـسمى بخطـاب رئاسة الجامعة؟ لقد كان هايدجر يتصور ذاته كمفكر تربطه بالحقيقة علاقة متميزة وكان له وعي بأنه أوكلت إليه مهمة خاصة به شخـصيا[1] ولا يعـود هـذا الاعتقـاد وهـذا الـوعي إلى الرؤيـة النخبوية التي كانت تحملها الهيئة الجامعية عن ذاتها في ألمانيا، بل يعود حسب هابرماس إلى عقلية ما بعد الحرب المنتشرة جدا والتي كانت شخصية هايـدجر تجسدها أحـسن تجـسيد. ميـزة هـذه الشخصية وصفها كارل ياسبر صديقه ومعاصره في إطار إجابته كمخـتص علـى سـؤال طرحتـه عليه "لجنة التطهير السياسي" بجامعة فريبورغ في نهاية سنة 1945 بان "عقلية" هايدجر ديكتاتورية، ذات طبيعة غير ميالة للحريـة وتجهـل التواصـل"[2]. بعبـارة أخـرى كـان هايـدجر "واعـر" وهـذه الوعورة اللازمة لشخصيته لابد لها أن تتراءى في أعمالـه ومؤلفاتـه. فهـو الـذي بعـد أن أطـاح بالتعالي جعل الإنسان أو (الدازاين) في عالم مخيف مقلق وسط ليل غابـت فيـه الآلهـة ووضـعه على "دروب وعرة" لا مسالك فيها، تائها إلى أن وجد نفـسه في فـسحة أو فرجـة أونطيـة فباللغـة والمساءلة التي تعني عدم الخـضوع للخـوف أمـام غـير المـتحكم فيـه وعـدم الخـضوع لتـشويش الظلمات[3] "يستطيع الفرد البطل الذي يعيش داخل المخاطرة [أن] يمار العنف وهو المبدع الـذي يضبط الوجود عبر خطابه الذي يشق الطريق أمام الـذي لا يمكـن تـسميته وينظـر إلى اللامرئـي ويقوم بفعل ما لم يقع بعد.."[4] إنسان بهذه المواصفات ووسط هـذه الملابـسات لا يمكنـه إلا أن يكون واعرا.

---

(1) يورغن هابرماس. "هايدجر والنازية... التأويل الفلسفي والالتزام السياسي". ترجمة عز الـدين الخطـابي، منـشورات عـالم التربية. 2005. ص: 46.

(2) نفسه ص:13.

(3) نفسه ص:109

(4) نفسه ص:55.

وعليه فوعورة هايدجر الشخصية والأنطولوجية هي التي أسقطته في براثن الفاشية وليس العكس. وتحمل في ضوئها مسؤولية رسمية لمدة بضعة أشهر، بعد ذلك أدرك بأن تطبيقات مفهوم "الروح" و"الشعب" وتطابق "التقنية" وحقيقة الإنسان الألماني لم تكن في عهد الفاشية إلا كليشيات وظلال « simulacres ». فاستقل منها دون أن يستقل من وعورته فما النازية إلا الصورة الخاطئة والمخاتلة لتلك الوعورة..

أما الإنسان حسب نيتشه فهو فرد يعاني من الألم الأصلي، والفردانية هي أم الآلام. إذا كانت الحقيقة هي الألم الأصلي الذي يعاني منه الفرد "الملقى" به في الوجود، فإن مواجهة الحقيقة يعد شجاعة وبطولة وحكمة ورجولة ووعورة. بهذا الألم الأصلي كأساس للحقيقة يوجد نيتشه على خشبة المسرح الدرامي والمأساوي كفيلسوف "واعر" ستزداد وعورته حين ينتقل من الرومانسية إلى العلسان مع زرادشت ثم من هذا الأخير إلى إرادة القوة. زرادشت صاحب الإيتيقا المخلصة من كل القيم القديمة إلى الحق فيما يريد بنوع من الوعورة والقساوة يقول: "وكل مفكر عميق يخشى أن يفهم قصده أكثر مما يخشى سوء الفهم من طرف قراءة في الحالة الثانية كبرياؤه هو الذي يتألم ربما. أما في الأولى فقلبه، ووده sympathie يقولان دون هوادة" لماذا تريدون العيش الوعير أكثر مما أعيش أنا".

إن نظرية نيتشه شبيهة بجرب عصابات شفاهية. ذلك أن كتاباته الفلسفية والسيكو- نقدية تقدم نفسها في إطار نثر أبولوني براق، نثر لا يظهر في بساطته الوعرة إلا الاحتقار لكل تعقيد نظري محض.

ومع ذلك "فإرادة القوة"[1] تقوم على كونها فلسفة جديدة، طموحها هو اقتلاع الإنسان من المظاهر أو "مما يظهر" أي اقتلاعه من الاصطناعي والعبثي والفارغ. فهي إذن إرادة تتنافى والقيم الفارغة السائدة. (نفسه ص23). وتتلاءم وما هو أكثر تطورا في الإنسان بدءا من الغرائز إلى أحكامنا القيمية إلى مشاعرنا وعقلنا، (intellect) (ص223)، علما بأن عقلنا ما هو إلا أداة لهذه الإرادة. إرادة القوة هي الحياة. علما بأن هذه الأخيرة ما هي إلا حالة خاصة لإرادة القوة (ص225).

---

(1) F. Nietzsche. La volonté de puissance. T.I. X. II. Tr. Geneviève Bianquis. Gamllimard.1995.

لا يجوز تشقيق 'إرادة القوة' إلى 'إرادة' و'قوة'. فالصيغة ليست تجميعا للرغبة بما هي حاجة إلى التحكم. وليست هي باطن الأشياء (l'en- soi) كما تصورها شوبنهاور.. كما أن القوة ليست هي صراع من أجل البقاء، إنما هي طموح لما هو أحسن وإلى الأكثر بسرعة وفي غالب الأحيان (ص229)، 'إرادة القوة'.. أنطولوجيا تبدو في أن القوة هي مبدأ الحركة والأحداث والتغيير، وفي أن الإرادة هي إرادة تراكم القوة في الظاهرة الحياتية: كالغذاء، والتكاثر، والوراثة والمجتمع والدولة.. أليست الإرادة سببا محركا (motrice) حتى في الكيمياء؟ وفي النظام الكوني؟.. (ص230). العالم وحش من القوى (ص235) والوجود في ماهيته (Etre) إرادة قوة (ص237).

ترى كيف تتمظهر 'إرادة القوة' لدى الإنسان؟ إنها تتجسد في ما يسميه نيتشه بالفرد الرواقي المتحكم في ذاته، القوي الصلب، الهادئ العميق في هدوئه، المبدئي الصارم في مبادئه. بكلمة الشبيه بذي القرن الواحد في سكونه (Rhinocéros) (ص162 ج.1). هذه القيم تنتمي إلى الأخلاق التي تناهض الانحطاط معتمدة على الغرائز التي مازالت صافية أو أولية، قيم الوعورة والنزعة الحربية.

إن المبدأ السادس (ص.6ج.1)... يقر بأن الفحولة لا تقاس بالاهتمام بالجانب الإنساني في وجهة نظرنا بقدر ما تقاس بقدرتنا على السيطرة على الأشياء. هذه القدرة ليست موقوفة على أي إنسان. بل هي من شيم ذلك الذي يعد من أعز الأحرار. أي الذي يتحكم في ذاته بمعرفتها جيدا، وبتنظيم نزاعات قوتها.. (ص276) ذلك القاسي تجاه نفسه بالصفاء والشجاعة وبالإرادة المطلقة التي تقول 'لا' حين يكون الرفض خطرا. (ص16 ج.1).

إن الواعر حسب نيتشه إنسان عدمي (nihiliste) قادر على أن يستمر في الحياة في غياب الآلهة وفي غياب المعنى، وفي سيادة العبث والاتفاق. ورغم أن للعدمية وجهان سلبي وفعال (ص109 ج.2) فهذا الأخير يتشكل من وعورة ثقافية وكبرياء للعقل 'لابد من وعورة vigueur أخرى، ومن حركية أخرى لكي يستقر [الواعر] داخل نسق لم يكتمل بعد وطي آفاق حرة لا محددة، بدل المقبوع في عالم دوغمائي' (ص139 ج.2).

في نهاية المشهد يبدو نيتشه كرجل يريد أن يبوح بفشله. لهذا السبب كل ما نراه يؤلم. نرى رجلا يتحرك في خلفية دماره في شكل عدمية لا يمكن تحملها. وحيدا لا أحد يشاركه مفارقته. حريته تبدو كعقاب ميتافيزيقي[1].

الإنسان حسب صلوتيردايك[2] متنوج بلا منتج أو آلة بلا مهندس. ومعنى ذلك أنه نتيجة لصيرورة تطلبت عدة شروط.. ففسحة الوجود الهايدجرية والتي من داخلها تمت المناداة على الدازاين من طرف الوجود ليست حدثا أنطولوجيا محضا لا يمكن تفسيره؛ بل هي أيضا حدث أنثربولوجي. فالإنسان في البدء كان كزرع بدون مزارع. وصورة متنوج هذه العملية ليست مفترضة بشكل مسبق. أمام هذه الإمكانيات، يؤكد التحليل الأنطو/ أنثريولوجي على ضرورة توجيه النظر صوب الميكانزمات الأنثربوتكوينية والتي انطلاقا منها يتم تفسير انبثاق الإنسان للسكن في العالم: التحرر من الوجود –في- المحيط ومكابدة الوجود- في- العالم (ص111 نفسه). هذه الميكانزمات الأربعة هي:

1- ميكانيزم الانفتاح (insolation): وهو مناقض لفكرة الانتخاب أو الانتقاء الداروني. بحيث يؤكد على تكيف جزء من المحيط مع متطلبات الإنسان/ الحيوان وتهيئ ظروف ملائمة للعيش، أي للحياة.

2- ميكانيزم عزل الجسد: وهو ميكانيزم يؤكد على عزل جسد الإنسان عن الطبيعة، أي التحرر من التلاقي المباشر مع الطبيعة واستعمال أدوات وسيطة لذلك. أهمية هذه الوسيطة هي قدرة الإنسان على تقرير أفعاله: أصابت لم تصب، نفعت لم تنفع... الأمر الذي ساهم في ازدياد الهوة بين الإنسان والطبيعة.

3- ميكانيزم النيوتين: ومعناه الولادة الهشة وفترة النضج الطويلة، من الرحم الأمومي إلى الرحم الاجتماعي المعتمد على التقنية كأداة للراحة والاطمئنان.

4- ميكانيزم النقل: وهو المسؤول عن خروج الإنسان من محيطه إلى سكنى العالم وفي هذا النقل هناك تهديد دائم نحو العودة إلى العدم. ولمواجهة هذه الكارثة تلعب اللغة

---

(1) Peter Sloterdijk le penseur sur scène Christiane Bourgeois éditeur 2000. p106/108.
الإشارة هنا إلى الانهيار الجسدي والنفسي الذي كان ضحيته نيتشه بدءا من يناير 1889 إلى مماته 1900.

(2) زهير اليعكوبي: الوجود والفضاء. أو كيف أتى الإنسان إلى العالم؟ مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد 146/ 147 شتاء 2009.

والديانات والأسطورة دور تقريب الغريب والمتوحش... هكذا كانت الفسحة ممكنة لكن ليس بدون ألم.

*

يطلق على تفسير وتأويل الوجود من خلال الألم مصطلح Algodicée، Algi تشير إلى الألم في المصطلحات العلمية. وdice تعني القول باللاتينية. يخص Peter Sloterdijk في كتابه[1] "نقد العقل الكلبي" فصلا كاملا لهذا التأويل وهذه الميتافيزيقا، ويعنونه أيضا بمنطق الألم. يضع هذا الفيلسوف الألم في سياق سياسي يهم ألمانيا (جمهورية فايمر) بعد النكسة. وينطلق من وعورة (hyper virils) الرياضيين النازين وقدرتهم على مواجهة الألم بنكرانه. إلا أنهم لم يستطيعوا الهروب من مساءلته. لأن لا شيء يثير العقل الميتافيزيقي أكثر من الألم وترقب إعلان الموت.. هذا العقل يريد الآن معرفة آلام هذا القرن؟

ألا يمكن للحس السليم بسبب التصاقه بالروتين والرتابة الخوض في مثل هذه الأمور؟ إن الذي لا يعتبر ذلك من "صروف الحياة" ويغامر بإبداء رأيه في الموضوع يعد كلبيا. في الأزمنة الحاضرة L'Algodicée، تعوض la théodicée. فإذا كنا فيما مضى نعوذ بالألم إلى الخالق؛ فلقد أصبحنا اليوم نبحث له عن سبب إنساني، ونتساءل لماذا نتحمل كل هذه الآلام؟ هنا تبرز السياسة: فأهوال الحرب وآلامها هي تضحيات من أجل الوطن.. وجائحات الأمراض والجفاف هي اختبارات للمؤمن، والأزمة الاقتصادية هي ظرفية خارجية... الفيلسوف بمفرده يدمج كل هذه الأوجه البأساء في تصور عام ويتساءل عن السبب الأكبر. ذلك هو أمر Ernst Jünger (إرنست يونغر) الذي يعتبر من دعاة الوعورة: « Il compte, lui aussi, parmi les admirateurs enthousiastes du dur sujet qui supporte les orages d'acier »[2].

إن برودة أعصابه هي الثمن الذي كان يدفعه ليبقى يقضا وسط الأهوال (horreurs) واختفاءه/ انحشاره وسط المثقفين يجعل منه فاشيا للفكر والأحاسيس.. إن وعورته التأملية

---

(1) Algie = Elément savant signifiant « douleur ».
Algodicée = est une interprétation herméneutique et métaphysique de la douleur. Elle remplace la théodicée. CF p.563. critique de la raison cynique 1987.

(2) Perter Sloterdijk: critique de la raison cynique. Christian Bourgeois Editeur. 1987 tr. Hans Hildebrand. Pp 563-572.

تستخلص من تجاربه الذاتية.. كملاحظته لليرقة وصراعها من أجل الحياة في إحدى نزهاته. واقتناعه بأن الحرب تكون دائما دافعا للممارسة الجنسية وبالتالي للتناسل أي لتعويض الأموات: "ليلة جنسية واحدة بباريس" كافية لتعويض كل أموات معركة فيريبورغ.. خطاب كهذا كاف لإبراز قساوة ووعورة أحاسيس إرنست يونغر هذا. (غالبا ما يقارب هابرماس فيما بين هذا الأخير وهايدجر خطئا). وعورة والتير بنيامين من نوع آخر. لقد نجح هنا حيث لم ينجح أي مفكر مرتبط بالمعركة، وأي استراتيجي أو إيديولوجي وعر مرتبط بالإيديولوجيا.لقد استطاع أن يربط بين الكوصموص وبين نشوة وامحاء الأنا. بين الاختيار البروليتاري والسيطرة على الجسد الاجتماعي، "حتى النخاع". لقد حاول بنيامين والتر الاستحواذ على الأسلحة الإيديولوجية للفاشية وعلى مبادئها السيكولوجية لأجل استعمالها في الوعورة التحررية[1].

لقد كانت حقبة فايمر Weimar حسب Sloterdijk هي حقبة قول نعم بنوع من السخرية والوعورة لكل الأشرار/ والآلام (les maux).. تأكيد يحمل وعورة (blindage) الأنا ضد كل الآلام.

إذا كانت هذه هي وعورة "الألمان" وكان الألمان يعتقدون بأن القوة تكمن في الوعورة والقساوة[2]؛ كما زلنا نعبر عنها حين نستعمل هذا المصطلح "لالمان" سواء في "المرسيديس" أو في كل ما يمت بصلة للتكنولوجيا الصناعية، أو باللكنة اللغوية[3] أو حتى باستعمالنا الساذج للسفاستيكا رمز النازية لندل به على وعورة ما. يمكن أن نبحث عن هذه "الوعورة" من خلال ثنايا قيم إيتيقية قد نجدها في هذا العصر أو ذاك من الثقافة والتاريخ العربي الإسلامي، كما قد نجدها مجسدة في هذا العلم أو ذاك.

---

(1) « L'Etre vivant ne surmonte le vertige de l'anéantissement que dans l'ivresse de la procréation ». (Sens unique, Paris. Lettres nouvelles Maurice Nédeau. P.240-242) p.570. Sloterdijk.

(2) F. Nietzsche, Volonté de puissance. P.321.

(3) "فالمهمة التي كان على الشعب الموجود في قلب أوربا، القيام بها داخل التاريخ الكوني، لم تعد قائمة إلا على مستوى قواعد اللغة، فهي تضمن بقاءها داخل الامتياز الميتافيزيقي لهذه اللغة الألمانية التي ظل هايدجر يعتبرها الوريثة الشرعية والوحيدة للغة اليونانية". هايدجر والنازية. م.م. ص.37.

يشير نيتشه[1] إلى العرب وإلى المغرب في إرادة القوة على الأقل ثلاث مرات.. في الصفحة 123 وهو يتحدث عن مفهوم "القوة" باعتبارها دائما القدرة على أن يكون الفرد نافعا (utile) وأن يكون ضارا في نفس الوقت. هذا الوضع لدى العرب وكذا لدى العبريين وكل الأعراق الواعرة. إنه لمن البؤس تجزيء القوة إلى ثنائية مضادة لأن الأخلاق ستسمم الحياة آنذاك. ثم يجمع في ص **133/ 134** بين الكور/ سيكيين والعرب الجاهليين وقساوتهم المرعبة وحياتهم الرجولية الخشنة كما تنعكس في شعرهم وفي تراجيديتهم. ويشير إلى المغرب في ص **308** متحدثا عن الشعور بالقوة باعتباره فرحا، وعن الشعور بالأمان باعتباره اطمئنانا، وعن الشعور بالتفوق sentiment de supériorité رابطا وأياه بالخليفة المغربي.. وكذا الشعور بالتوحد unicité إلخ... فالقوة تتغير حسب هذه المشاعر.

قيم الجاهلية المشار إليها من طرف نيتشه هي الشجاعة والصعلكة، الإيثار والتضحية، والمروءة.

أما الخليفة المغربي فقد يكون خليفة المغرب العربي، وقد يكون الخليفة في الأندلس وقد يكون صورة من خيال نيتشه.. وقد يكون البطل الأسطوري بلغة المعزوز[*]. فهل هذا البطل واعر؟ وما هي خلفيات هذه الوعورة؟

"البطل الأسطوري" بطل رمزي (ص30) "وهو السلطان أو الملك في منزلة عليا مفارقة لكل إدراك واقعي لدلالة الإنسان النظير أو المثيل الشبيه. (ص5). سمات هذا البطل تستمد من النسب الشريف، ومن البيعة كعهد على الطاعة، ومن المقدس ومن البركة. هذه السمات تجعل من "البطل الأسطوري" رجلا خارقا للعادة. الخارق المتفرد القوي أي الواعر هو المرحوم الحسن الثاني، لم يستمد هذه الصفة فقط من ميتافيزيقا النسب والبيعة والبركة بل اكتسبها أيضا من مجابهته للواقع بتدبير الشأن السياسي، وإفشال كل محاولات المساس بشخصه. بذكاء "واعر" عالج كل الملفات السياسية الوطنية (لصحراء، الجفاف، الأزمات الاقتصادية) والعربية (القمم العربية) والدولية (العلاقات الدولية) وبدهاء حاد يبهر ويدهش ويخيف قبض بيد من حديد (الوعورة) على الأمن والاستقرار الداخلي.

---

(1) F.N la volonté de puissance. Op.cit. pp.123/133/134/368.

(*) د. محمد المعزوز. مؤسسة البطل الأسطوري، مضمرات الممارسة السياسية في الغرب. 2003. دار النجاح.

يمكن أن نأخذ شهادات عدة على وعورة الحسن الثاني بدءا من شهادته. إلى شهادات معارضيه. التحدي[1] ليس كتاب ذكريات ولا سيرة ذاتية للملك. إنما هو تحليل سياسي لتأسيس المملكة المغربية الحديثة. إنه "تحليل" للاستقلال باعتباره وسيلة لتأسيس الأمة المغربية الحديثة" (ص66). لكن وسط أمواج هذا التحليل تبرز شخصية المؤلف "الواعر" كشخصية مفهومية[2]. خاصة في الجزء الثالث: مهنة الملك، ومخاطر المهنة، وكذا الجزء الخاص المتعلق بالمسيرة الخضراء.

سن 18 هو مفترق الطرق في حياة مولاي الحسن بين تحمل المسؤولية الثقيلة والعظمى وبين الاستقرار في حياة اللهو والطيش. "هناك طريقان: واحدة سهلة حياة الشباب والثروة [...] والأخرى وعرة ملئ بالمخاطر، والخطأ فيها قد يكون قاتلا" (ص155)، اختار ولي العهد الطريق الوعر: مراقبة صارمة، برنامج تكوين دقيق وقاس، عمل شاق ومسؤوليات كبرى. مقياس النجاح فيه ليس هو العقل والرزانة ولا الدهاء والحيل إنما هو الحدس (ص162) الذي ينمو مع التجربة السياسية والتدبيرية ويدجن فيها ليقدر الخطأ ويحسن المبادرة ويدرك المخاطر. "ولقد أصاب لروش فوكو حين قال: "القليل من الأشياء هي مستحيلة من ذاتها، وما يعوزنا لإنجاحها هو الانضباط وليست قلة الوسائل". فالصرامة والوعورة والثبات يمكنها أن تعوض الوسائل المعوزة. (ص163)

إن وعورة الحسن الثاني قد صقلت بالتجارب اليومية وبالاحتكاك المباشر بالعمل السياسي. كمبادرته الفردية الأولى لمقابلة المقيم فانسون أوريول؛ لولا تدخل السي محمد عواد الذي أدرك المخاطر السياسية لتلك المبادرة. (ص46) ومبادرته الثانية دون علم الملك وهي سفره من أكادير إلى طرفاية ومعه ألفي جندي للوقوف على المدينة بعد الدمار الذي لحقها من طرف الجنود الإسبان. (ص72) وكذا تجارب أخرى كانتفاضة عدي أوبيهي وغيرها.

في بداية الأربعينيات من عمره تعرضت "صورة الواعر لتجربتين قاسيتين متتاليتين. تعرض لهما كتاب التحدي تحت عنوان مخاطر المهنة (ص164 وما يليها). نشعر من خلال القراءة أن الاقتصاد المعتمد في وصفها متعمدا (6 صفحات + 3 صفحات ونصف) فهو يكتفي

---

(1) Hassan II. Le défi. Albin Michel. 1976.

(2) من الشخصيات السياسية المفهومية التي تجسدت فيها أمتها: فرنسا/ دوغول أمريكا/ روزفيلت إنجلترا/ تشيرتشل أنظر ص 157 نفسه.

بإبراز أهمية قراءة الفاتحة كاطمئنان في حالات الهلع والفتنة، ووصف الذكاء المحدود والأفق السياسي الضيق وغياب البرنامج للمسؤولين على الانقلاب، وإعادة وصف سيناريو الانقلاب وخطته. والتركيز فيه على غياب التنسيق المحكم بين القيادة وتلامذة هرمومو (رباط الخير)، واستخلاص الدرس في خطاب 4 غشت 1971. أما البطل الشيكسبري فقد خان الثقة، ونال بالتالي أقصى العقوبات حتى في أبنائه فيما بعد. لكن أين تكمن وعورة البطل الأسطوري؟ يمكن استخلاصها من ثنايا عزيمة هذا البطل كما عبر عنها هو نفسه؛ فهي أي الوعورة، في الاعتقاد الراسخ في الكتاب المقدس (الفاتحة) وفي المعرفة الدقيقة بالأعداء والخصوم، وفي الحدس الذي يتجلى بالغريزة في اللحظة المناسبة، وفي مونوبول التعاطف الشعبي الذي لا يمكن لأي أن يتقاسمه مع الملك وفي اعتبار كل المخاطر جزء من المهمة، وإقصاء فكرة التنازل عن العرش مهما كانت الظروف.

وتبدو أيضا في التجربة الثقافية العميقة للحسن الثاني؛ فحضور طيف ماكيافللي، وحضور مونتيسكيو، والآداب الفرنسية والعلوم الإنسانية عامة، والاستفادة من L'Anabase كزينوفون أو من المسيرة الطويلة لماوتسي تونغ في الإعداد للمسيرة الخضراء، كلها علامات ثقافية على وعورة لا مثيل لها.

لا عَلاقة لعائلة أفقير بما قام به الجنرال أفقير. حتى وإن كانت الزوجة والبنت البكر قادرتان على حدس نوايا الأب فإن الأطفال الصغار لا ذنب لهم في ذلك. ومع ذلك سجنت ونبذت العائلة برمتها بما فيها الخادمة (طواعية). فلماذا كل هذه الوعورة والقساوة؟ وما مبررها؟

إذا كان من مرامي كتاب السجينة[1] التأريخ لتجربة مريرة لعائلة مغربية، أو اقتسام مذاق مر لحياة مغيبة وراء ثكنات عسكرية أو أقبية مخزنية، فهذا حق لا منازع فيه؛ لكن إذا كان الغرض تلميع صورة الأب، وتبرير أفعال الجنرال السياسية والدموية فهدا أمر فيه نزاع واختلاف، رغم أن قصدنا لا يروم مناقشة هذا الجانب.

---

(1) Malika Oufkir & Michelle Filoussi. La prisonnière… grasset livre de poche. 1999.

بعد شهادة الملك عن نفسه وشخصيته في "التحدي"، تعتبر شهادة مليكة أوفقير إضافة وازنة لأنها ترعرعت وتواجدت في القصر ووسط الأسرة الملكية الشيء الذي يمنحها موقعا حميميا في الوصف والبوح والاعتراف.

أولى صورة لوعورة الحسن الثاني هي صورة "الأب الواعر". لقد كان يعاقب كل متكاسل لم يفلح في دراسته بالعقاب الجسدي المسمى "الفلقة" بيده شخصيا وبمساعدة عبيد جهنم (انظر ص 77 إلى 81) وكان لا يتسامح في ذلك. إلا أن هذه الصورة صورة شائعة في المغرب لدى الآباء تجاه أبنائهم في التربية والتعليم على الخصوص. وهي صورة مفهومة إن لم نقل محبذة. لكن ما هو غير مفهوم أو يكاد هو العناد في معاقبة أفراد لا حول لهم ولا قوة.

ثاني صورة لتلك الوعورة هي قساوة البطل الأسطوري تجاه جريمة عقاب قرسطوي لهاجر وقمر التركيتان (ص87/ 88).

وأكثر وعورة هو ما بدا في الغضب بعد الانقلابين كان بكبرياء لا يسمح لأي كان بمفاجأته في لحظات ضعفه. والحال أن الانقلابين أبرزا هذه اللحظات أمام العديد من الناس. (ص119). "بل ترنحت الملكية لأول مرة وتم المساس بشخص أمير المؤمنين وحفيد الرسول (ص) وتساءل الناس عن السلطة القدسية للملك". (ص123)

كان رد فعل الملك واعر. بمعنى قاسي ولا رجعة فيه، ولا يمكن تفسير هذه الوعورة (الوعيرة) بالكراهية ولا "برد الفعل" الأعمى الذي لا يميز بين الطفل البريء (عبد اللطيف) وبين الأب المسؤول عن فعلته، بل يمكن تفسير ذلك كعبرة للآخرين، لكل من سولت له نفسه اقتراف نفس "المعصية" "والخيانة". والعبرة كلما دامت كلما كان مفعولها رادعا مانعا.

هكذا فالفلسفة في حاجة ماسة الى الواعر ككلمة من اليومي.

في الهومو فيلو صوفوص

"إلى البوزيدي فاضل في برزخه هناك هنيئا مريئا"

"إن الذي بلغ تحرر العقل، ولو بقدر معين، لن يشعر على الأرض بشيء آخر سوى كونه مسافرا".

نيتشه

المسافر الذي يلم هذا العنوان أو المفهوم المركب من ثلاث دلالات تداولية كبرى ينهل من اللغتين الإغريقية واللاتينية. "هومو" تشير إلى الإنسان، و"فيليا" إلى الحب أو الصداقة، و"صوفوص" إلى الحكمة والذائقة... وهي الدلالات التي يمكن ترجمتها إلى اللغة العربية بالإنسان صديق أو محب للحكمة.

وللهومو (Homo) في اللفظ والتشقيق دلالات عدة، علاوة على أنه يعني الشبيه (Semblable) والهو نفسه (Le même) فهوي يشير إلى النوع الإنساني برمته Homo sapiens ويشير إلى الوسط العائلي Home ويشير إلى الإنسان الصغير أو القزم (Homoncule) كما يشير إلى المترجلة من النساء (Hommasse).. وإذا اعتمدناه كجذر لكلمات أخرى تتنوع دلالته كالمركز المشترك (homo centre) ونفس الشكل (homo morphe) والزواج من نفس المستوى الاجتماعي (homo gamie) وفوبيا المثلية (homo phobie) وحب الغلمان (homo philie) والفضاء الحيوي للإنسان (homo sphére) الخ...

إذا كانت الأنتروبولوجيا هي العلم الذي في مقدوره أن يقدم لنا الصورة الحقيقية "للهومو" فإن الثقافة الإغريقية ولغتها هما اللذان يمكنهما تحديد العلاقة فيما بين المحبة والحب والصداقة والصديق (فيليا) من جهة والحكمة أو صوفيا من جهة أخرى.

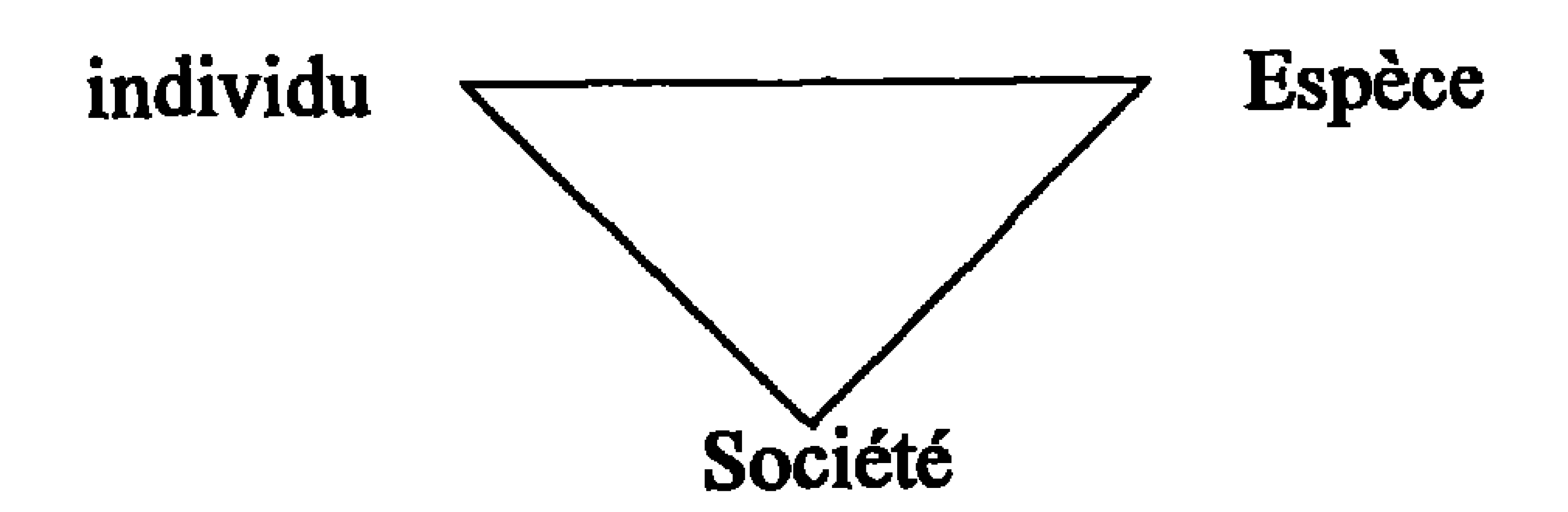
كل ذلك باللغة العربية وانطلاقا أيضا من الثقافة العربية خاصة تلك الثقافة ذات النزعة الإنسانية والفلسفية.

فمن هو الإنسان؟ والإنسان المحب للفلسفة أو صديقها؟

يعتبر إدغارموران بأن عمر الكون هو سبعة مليارات من السنين وعمر الأرض هو خمسة مليارات من السنين، وعمر الإنسان العالم Homo Sapiens هو مائة ألف إلى خمسين ألف سنة، وعمر الفلسفة ألفان وخمس مائة سنة، أما عمر علوم الإنسان فصفر سنة، ومعنى هذا التقدير أن الإنسان لم يعرف نفسه بعد.

فالنظرية السائدة على مستوى الأنثروبولوجيا في تعريف الإنسان هي تلك التي تفصل بل تقابل بين مفهوم الإنسان والحيوان، بين الثقافة والطبيعة، وكل ما لا يلائم هذا التقسيم يعد "نزعة بيولوجية" أو "نزعة طبيعية" أو "تطورية" (إ.موران، ص، 11).

وفي نظره، يجب الكف عن اختزال الإنسان في الهوموفابر، أو الهوموشابيانس. فالإنسان الصانع أو العارف لا يمكنه أن يحدد حقيقة وجوهر الإنسان، ذلك أن هذا الأخير هو في العمق إنسان عاقل وفاقد لعقله، حكيم (Sage) وشيطان (Démon) في آن واحد. وعليه يجب تصور الإنسان في كليته وتركيبته، فهو نوع إنساني وفرد ومجتمع.



في هذا المثلث يجب إبراز الأسطورة والاحتفالات، والرقص والغناء والإنشاء، والحب والموت، والمغالاة، والحرب (ص، 218، نفسه) أكثر مما يجب التركيز على الصناعة وعلى المعرفة، فالذي يتلاشى الآن بعد تطور كل هذه العلوم (البيولوجيا، السبيرنطيقا..) ليس هو مفهوم الإنسان (Homo) ولكن ذلك المفهوم المنعزل عن الإنسان. وذلك التأليه الذاتي له. تقرع أجراس الموت الآن على الأنتروبولوجيا التجزيئية، وعلى التصورات التي لا تتحمل

التعقيد، وتقرع على النظريات المنغلقة، لتعلي الأفراح والأتراح من شأن الإنسان باعتباره كائنا ثقافيا من حيث الطبيعة لأنه كائن طبيعي ثقافيا (ص، 100 نفسه).

ويبقى 'الهومو' هو البراديغم المفقود في نظر إ.موران لأنه مفتاح الثقافة في الطبيعة ومفتاح الطبيعة في الثقافة. (ص، 163).

هذا التداخل الإشكالي بين الطبيعة والثقافة لا نعثر عليه لدى الإنسان (هومو) فقط بل نجده أيضا لدى الهانومان أو القرد النحوي (أ.باث)، 'هكذا فالقرد الفاشل الذي ينحني في المعركة ويولي بدبره للقرد المسيطر يقلد الأنثى ويمثل المثلية ليعبر عن إحساساته الأكثر احتراما وخنوعا للقوي (ص، 59، إ.موران).

أليست هذه الوضعية هي نفسها تلك التي تحدث عنها مالك شابل في كتابه 'عقلية السراي' خاصة في الفصل الأول المتعلق بالمثلية (homo) الانحراف والخنثى، (ص 19 م.شابل).

لا يخلو العالم العربي والمغرب العربي على الخصوص من الممارسات الجنسية الهامشية: كالمثلية (homo) واللواط، والانحراف... وذلك طيلة تاريخ هذه البقعة من الجغرافيا. إلا أن الظاهرة تعاني من كبث مضاعف، فهي أولا محاربة من طرف التقليد أكان دينيا أم اجتماعيا، وهي ثانيا مواجهة بصمت مريب.

لكن الهومو المثلي المغاربي يبقى موجودا. فهو في نظر ابن خلدون تجسيد لفساد العادات الاجتماعية والثقافة الحضرية، ذلك الفساد الذي يتجلى في تنويع المأكولات والمشروبات وفي تنويع الشهوات والأفراح والمناكح والزنى، واللواط، (ص، 25. م.شابل).

هناك إذن بين الأخلاق التقليدية والواقع هوة لا يمكن ذرعها إلا بالصمت والكبت أو بالتسامح والمفارقة، وهذا هو واقع الهومو في المغرب العربي بشتى أشكاله، المخصي، والمخنث، والغلام والأنثى والأمرد،... أشكال يجسدها امتدادا المغني 'طويس المعاصر للخلفاء الراشدين: لقد كان مخنثا من أشأم خلق الله: لأنه ولد ليلة وفاة الرسول وفطم ليلة موت أبي بكر وبلغ سن المراهقة ليلة مقتل عمر، وتزوج ليلة مقتل عثمان، وزرق مولودا ليلة مقتل علي، وكان عمره أربعين سنة[1].

---

(1) طويس تصغير الطاووس: ويكنى بأبي عبد النعيم وهو أول من غنى في الإسلام. التيفاشي، ص، 255

يميز فوكو بين الفن الإيروسي Ars erotica وبين العلم الجنسي scientia sexualis) ويعتبر الصين واليابان والهند (كماسوترا) والعالم العربي الإسلامي من الحضارات التي أبدعت في المجال الأول أما المجال الثاني فكان من تخصص العالم الأوروبي.

أما الإيرو/ تيكا أو المجون فهو هذا الفن الذي يوغل الوصف في الأعضاء الجنسية ويكثر الحديث عن أنواع الجماع، وأضرب النكاح وأنواع النساء والغلمان... قصد المتعة والغرابة والذكاء... سواء في شكل حكايات وطرائف أو في قالب شعري...

وللحديث عن الأيرو/ تيكا العربية الإسلامية سأكتفي بثلاثة مؤلفات[1] يمكن إدراجها في سياق الإيروسية العربية الإسلامية، تم اختيارها جزافا ودون تمثيلية صارمة، لكنها تملك شرعية ودلالة أدبية، لا تمتحها من التشريعات الدينية فقط وإنما من تفشيها الواضح في المجتمع وتعاطيها بنوع من التساهل والأمر الواقع...

الشاعر المعني في "رقة الكائن النائم" هو راشد بن إسحاق المكنى بـ"أبي حكيمة" شاعر عباسي مجهول توفي سنة 240هـ، أنفق كل شعره في رثاء أيرة (أيروتيكا) فهل أصيب حقا بالعنة؟ أم أنه كان يموه على تهمة اللواط؟ ولماذا التمويه وهو ليس تهمة؟ لقد عاش هذا الشاعر في عصر الخليفتين الأمين والمأمون وكان الأول يحيط نفسه بالغلمان وقيل أنه كان يهيم بغلام يدعى "كوثر" قال فيه شعرا:

"كوثر ديني ودنياي وسقمي وطبيبي"

وكان للثاني قاضي قضاة يدعى يحيى بن أكثم، إشتهر بلواطه وكان "لا يستخدم في داره إلى المرد الملاح" يقال إنه "هو الذي زين للمأمون اللواط وحبب إليه الولدان وغرس في قلبه فضائلهم ومحاسنهم وخصائصهم وقال: "إنهم بالليل عرائس والنهار فوارس وهم للفراش والهراش واللسفر والحضر..." في هذا الإطار بزغت مجونية أبي حكيمة.

"إلا أن ذكر الأعضاء لا يؤثم، وإنما الإثم في ذكرها عند شتم الأعراض وقول الرفت في أكل لحوم الناس وقذف المحصنات"، بمثل هذا القول تستهل عادة شرعية الوصف الأيرو/ تيكي وترفع الكلفة.

---

(1) انظر المراجع في آخر المقال.

فرثاء الشاعر أيره قريب الصلة باللواط (الهومو) هو الذي قال فيه جملة وتفصيلا "ومنتبه بين النداء من رأيته" (القصيدة ص 69 رقة الكائن النائم)، لذا يجوز اعتبار أن شعر الشاعر سار بالعنة وكان أهب من تيس، مثلما صار شعر أبي العتاهية بالزهد وكان على الإلحاد، وسار اسم أبي نواس باللواط وكان أزنى من قرد.

الهومو إيروتيكا كانت أمرا متفشيا بين الناس آنذاك. جسدها أبو نواس أيما تجسيد! هو الذي انتقل من غلام إلى هومو بويطيقا (شاعر)، فما هو الخطاب الأخلاقي الذي كان ينظم سلوك الناس إذن؟ إنه خطاب الأخلاق التي تتأسس على الشريعة الإسلامية. ففي النكاح تحصي السيدة عائشة أربعة أنواع سادت في الجاهلية، نكاح الناس اليوم، الخطوبة فالصداق، ونكاح الاستبضاع ترسل زوجة الرجل إلى آخر ليصيبها لأجل النسل الجيد ونكاح الرهط ما دون العشرة يصيبون المرأة ولما تلد تختار الأب، ونكاح البغايا. لما بعث محمد (ص) بالحق هدم نكاح الجاهلية إلا النكاح الأول. والحال يقول محقق كتاب التيفاشي جمال جمعة هناك أنواع أخرى كنكاح البدل (تبادل الزوجات) ونكاح المصامدة إضافة إلى الزوج تتخذ المرأة خليل أو خليلين، ونكاح السر (اقتران سري) ونكاح الشغار وهو تزوج امرأة بأخرى كمهر للزوج ونكاح المساهاة هو أخذ أخت أو بنت الأسير كفدية، ونكاح الضيزن والمحارم والزنا... إلا أن هناك نكاحين لابد من الوقوف عندهما قليلا الأول يسمى نكاح المخادنة والمخادنة هي الصداقة "والرقة في كل أمر philia والخدين هو الصاحب أو الصديق. جاء في القرآن الكريم ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾ (النساء: 25) وهو صداقة المرأة مع رجل آخر غير زوجها، يكون لها صديقا يحدثها ويواسيها ويصادقها وقد يحصل الاتفاق ليكون للصديق النصف الأعلى من السرة إلى قمة الرأس، والنصف الآخر لبعلها". والثاني هو اللواط طبعا، وقد قسمه الفقهاء إلى اللواط الأكبر واللواط الأصغر، الأكبر هو جماع الرجل مع الرجل (هومو) والأصغر هو وطء المرأة في الدبر. تشدد الإسلام في عقوبة اللواط الأكبر. قال الرسول (ص) "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به"[1]، أما الأصغر فقد حصل بصدده خلاف في التأويل. لقد كان الخطاب الأخلاقي الإسلامي صارما في زجره ومنعه، لكن لماذا

---

[1] صحيح سنن ابن ماجة، تاليف الألباني مجلد 2، ص، 83، ذكره جمال جمعة)

تفشت كل المظاهر الإيروتيكية فيما بعد في العالم الإسلامي؟ لا يكفي في الجواب أن نشير إلى العوامل الاقتصادية والاجتماعية وتداخل الأجناس إلخ بل ربما يكفي أن نشير على يحيى بن أكثم حين قال:

"لولا أنتم (يقصد الغلمان) لكنا مؤمنين"[1] (ص، 68 رقة للكائن...) إن المسألة ليست ثقافية أو دينية بل هي أيضا وأساسا طبيعية، وما يؤكد طبيعتها وصف سهل بن مهيدار لطبيعة المخنثين ببغداد وشبقهم وشغفهم على لسان شيخ من شيوخهم (ص، 269 إلى 285) وحديثه عن السحاقيات قائلا: ذكر الأطباء أن أهل هذا الدار خلقة (الفطرة والهيأة) ص، 235 التيفاشي. ليس صحيحا أن الإيرو/ تيكا العربية كانت فاقدة للعلم وللوصفات العلمية الطبية، فكل هذه الكتب المعتمدة في هذا التحليل تتضمن وصفات طبية وتحليلية وعلاجية لشتى الأمراض، المرتبطة بالجنس وممارسته، اعتمادا على ما ابتكره الطبيب يوحنا بن ماسويه في أحد كتبه. تتضمن الوصفة: "... ثلاث أوراق من دهن الورد الفارسي، ومن الزنبق السابوري الرصاني أوقيتين، ومن دهن البنفسج أوقيتين..." للتطبيب ومعالجة العنة (ص 35/ 36 رقة الكائن) أما سبب الخنث Androgyne وعلاجه على رأي محمد بن زكريا الرازي فقد أورده التيفاشي في مؤلفه المذكور (ص302 -308) تحت عنوان مقالة في الأبنة ويسمى هذا الداء بالداء الخفي: الذكورة والأنوثة هي نتاح الحنين وغلبة احدهما الآخر، فإذا كان مني الرجل هو المحيل كان المولود ذكرا، وإذا كان العكس كان المولود أنثى وقد يكون المولود قوي التذكير أو قوي الأنوثة حسب قوة وحدة مني الأب أو الأم في الإحالة والعكس صحيح، إلا أن المثير للانتباه هو حين يتكافؤ المنيين ويكون المولود ذكر وفرج وهو الخنث، ولد ليس في غاية التذكير وأنثى ليست في غاية التأنيث.

ويشرح الرازي الأعراض قائلا: الخنثى الذكر تميل أعضاؤه (الذكر البيضتان مجاري المني وأوعيته) إلى الداخل إلى ناحية العانة والخنثى الأنثى تميل أعضاؤها إلى الخارج صغيرة متعرجة منحجرة، ويجد / تجد اللذة هناك بسبب الدغدغة في ناحية المعاء المستقيم. هذه الطبيعة الفيزيولوجية هي التي تفسر لنا الخنث واللذة والغلمان واللواط وما شابه. ولهذا السبب لا

(1) وردت القولة أيضا على لسان أبي نواس ص 181 لدى التيفاشي وهذا قد يشير إلى دور التخييل في سرد هذه المعطيات.

يمكن احترام الثقافة ولا الانصياع لها. لكن كان أبو حاتم السجستاني مولعا بالغلمان فيذهب فيهم مذهب الاستمتاع بالنظر في قضاء الوتر وكان المبرد يحضر حلقته يقرأ عليه وكان أجمل أهل زمانه فقال فيه:

ماذا لقيت اليوم من ... مستحسن خنث الكلام
وقف الجمال بوجهه ... فسمت له حدق الأنام
حركاته وسكونه ... يجني بها ثمر الأثام
فإذا خلوت بمثله ... وعزمت فيه على اعتزام
لم أعد أفعال العفاف ... وذاك أوكد للغرام
نفسي فداؤك يا أبا الـ ... ـباس حل بك اعتصام
فارحم أخاك فإنه ... نزر الكرى بادي السقام
وأقله ما دون الحرام ... فليس يطمع في الحرام

هذه "الصداقة" تذكرنا بسقراط وربما لهذا الغرض قيل: "الغلام هو الرفيق في السفر والصديق في الحضر والمعين على الشغل والنديم عند التراب وهو سبب الأنس".

أما الوصفة الطبية حسب الرازي فتخضع لشروط منها: إذا تمادت الأبنة لم يكن من الممكن برء صاحبها، لاسيما إذا كان ظاهر التأنيث لديه يحب التشبه بالنساء، أما إذا كان صاحبها لا يألفها ويحب أن يخلو منها فهذا يمكن أن يعالج، وذلك بتدليك القضيب والبيضتين وجذبهما إلى الأسفل، ويحبذ أن يكون ذلك من طرف الحسان لعله يأتي إحداهن ويستعمل في ذلك دهن البان مع مزيج من البورق والفوربيون والمسك، ويساعد الماء الحار في التدليك، ويمكن استعمال طلاء الزفت كل أسبوع فإذا كبر القضيب وتدلت الخصيتان فتلك علامة على نجاعة العلاج، وينبغي إبراد البطن والفقار والمعي المستقيم، كأن يستلقي على الأرض الباردة. وينوع الرازي الوصفة، في عدة أماكن في مقالته يمكن الرجوع إلى التيفاشي والإحالة المذكورة سابقا للاطلاع على ذلك.

كل هذه الأيروتيكا قدمت لنا في أسلوب لا يخلو من حكي وطرائف وعلم وشعر...

أما العلم فمثل هذه الوصفات الطبية للرازي أو قبله لابـن سينا أو غيرهمـا... كانـت تستثمر المعلومات الطبية المترجمة عن اليونان أو تلك التي توفرها التجربة والممارسة اليومية للعالم الحكيم.

ولم يكن للحكي والطرائف ولا حتـى الـشعر أن يستـشكل موضـوعة الحـب والجـنس والمتع، فلقد حافظ الحكي على سماته: لغة مشوقة، تلخيص، وتكثيف للموضوع ثم بعـد ذلـك تفصيل الحديث فيه، بالحرص على مصدر الخبر، والعمل على الإثارة رغم المبالغة التي قد تفسد حقيقة الحكي بل متعته، حيث لا تهم حقيقة الحـدث بقـدر مـا يهـم سـرده وحكيـه. يمكـن أن نتلمس النموذج في 'أبواب النيك' ص 607/ 611 لنعمة الله الموسوي وفي كتاب التيفاشي برمتـه حيث يبدأ كل باب من أبوابه الإثني عـشر، بتحديـد الموضـوع وتفـصيله ثـم ينتقـل إلى النـوادر والأخبار، ثم الاشعار فيجمع بذلك بين العلم والمعرفة والطرافة والمدح، أما الشعر فهو حـديث آخر.

مثل هذه الأير/ وتيكا وهذه الهوموفيليا من حيث المفهوم والمصطلح لا تنحصر في البعد الجنساني بل تتعداه إلى مستويات جنيالوجية إنسانية وأنطولوجية فلسفية عامة...

بحيث يبدو أن الهومو/ فيلو/ صوفوص' لدى نيتشه، مرتبط بإنسانيته فهو 'إنسان مفرط في إنسانيته'[1] يحطم الأصنام المختلفة التي لا تعير اهتماما للإنسان. يتكون هذا الكتـاب مـن تـسعة فصول، الأول يتحدث عن الإنـسان كغايـة ومبـادئ، والثـاني يركـز علـى أخلاقـه وسـلوكاته والثالث يربط الإنسان بالدين، والرابع بالفن والكتابـة، والخـامس يموضـع الإنـسان homo في الحضارة، والسادس في المجتمع، السابع يتعلق بالمرأة والطفل، والثامن بالدولة والإنسان، والتاسع بالإنسان وحيدا أمام نفسه[2].

هذه التاسوعات تعلي من شأن الإنسان، وتضعه ضمن إنسانية العقـول الحـرة' حكمـاء النفس وأطباء الحضارة، الملتزمين الصمت، لأن في بعض الحـالات، إلتـزام الـصمت هـو الـذي يجعل منهم فلاسفة. لكن الفلاسفة قد أخطأوا حين انطلقوا من الإنـسان الحـالي وكأنـه حقيقـة خالدة والحال أن الإنسان ليس سوى شهادة حول إنسان فترة محددة، فهم لا يريدون أن يفهمـوا

---

(1) عنوان كتاب لنيتشه

(2) نفسه

بأن الإنسان (Homo) هو نتيجة صيرورة.... وما يلزمنا بهذا الصدد، مـن الآن فـصاعدا، هـي الفلسفة التاريخية وبمعيتها التواضع (ص18 نفسه).

أما العقول المستعبدة فتتحكم فيها العادة "والاعتياد على مبادئ فكرية مجردة من الحجج هو بالضبط ما نسميه الإيمان" (ص: 29، نفسه)، فحين يتصرف المرء تحت تـأثير بواعـث قليلـة، لكنها لا تتغير أبدا، فإن فعاله تكتسب منها طاقة كبيرة، وإذا رافقت هذه الفعال مبـادئ العقـول المستبعدة فإنها تحظى بالقبول وبشكل عرضي تولد لدى من قام بها إحساسا براحة الضمير"(ص 130 نفسه). يتحكم فيها التقليد، بحيث لا تحتاج إلى حجـج تـبرر بهـا أفعالهـا، وتعتـبر بالتـالي العقول الحرة دائما ضعيفة، لأن لديها الكثير من البواعث ومن وجهات نظر التي سيرتها مترددة وغير متمرسة. "فكيف يولد العقل القوي؟ المسألة في حالة منفردة، هـي مـسألة إبـراز العبقريـة: (ص: 131) والعبقرية لا تبرز إلا في الحالات الإستثنائية كمحاولة الفرار من السجن ببروة الدم والصبر الفائقان أو المكابدة في العثـور علـى منبسط للـسير وسـط غابـة كثيفـة... هكـذا تولـد العبقرية! ويولد الفكر الحر "لاضطرام شديد للغايـة في الإحـساس" (ص132) ذلـك الإحـساس الذي يفوق كل الأحاسيس. لكن من يقدر على ذلك؟ وحـده الـشاعر بكـل تأكيـد. والـشعراء يعرفون دوما كيف يواسون أنفسهم"(37).

الهومو إذن عند نيتشه هو ذاك الذي يتأمل نفسه: فيلو صـوفوص. والتأمـل الإنـساني، المفرط في الإنسانية أو كما يقول المصطلح التقني: "الملاحظة النفـسية" هـي إحـدى الوسـائل الـتي تمكننا من تخفيف عبء الحياة. وأن ممارسة هذا الفن يجعلنا حاضري البديهة في بعـض الحـالات الحرجة ويسلينا وسط محيط مضجر..." (ص 39) لذا أصبحت الملاحظة النفسية ضـرورية فهـي منطلق ذلك "العلم الذي يتحرى أصل وتاريخ الأحاسيس الأخلاقية"، (جينالوجيا الأخلاق).

لمعرفة الإنـسان لابـد مـن أنثربولوجيـا أخلاقيـة، يكـون مـن مهامهـا، طـرح المـشاكل الاجتماعية المعقدة وحلها (ص 41) لم تكن الفلسفة القديمة في نظر نيتشه علـى علـم تـام بهـذه المشاكل لذات انطلقت من تأويل خاطئ لها واعتمدت عليه كقاعدة لإرساء أخلاق خاطئـة: "ألا يمكن قلب القيم والخير ألا يكون هو الشر؟ والإله مجرد إبتكار، مجرد خدعة شيطان؟ ألا يحتمـل أن يكون كل شيء خطأ؟ وإن كان قد تم تضليلنا، ألا نكون نحن كذلك مضللين؟ ألسنا مرغمين على أن نكون كذلك (ص12).

إن مركز كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته" من منظور تيمتنا، يوجد في الشذرات 259 و 260 وخاصة 261 (ص ص 144/ 148)، في الشذرة الأولى يصف نيتشه حضارة اليونان بالحضارة الرجولية (Homo) ويقلل من شأن العلاقات بالنساء ليعلي شأن العلاقات الإيروسية بين الرجال والمراهقين "كل ما كان هناك من مثالية القوة في الطبع الإغريقي تم نقله إلى هذه العلاقات، وقد كان ما حظي به شباب القرنين السادس والخامس من العناية والحنان والاحترام المطلق من طرف أفاضلهم شيئا لا نظير له، مصداقا لحكمة هولدرين الرائعة: "حين يحب المرء فإنه يعطي أفضل ما لديه" (ص 144).

العلاقة بالنساء كانت تنبني على التناسل والشهوة، في حين أن العلاقة الأخرى كانت ثقافية وكان فيها حب حقيقي. أضف إلى ذلك أن النساء كن مقصيات من الألعاب والعروض والغذاء الروحي الوحيد المتبقي لهن هو العبادات الدينية: أنتيجون، إلكترا.. وهي أدوار كان الإغريق يسمحون بها في الفن لا في الحياة. لذا لا نطيق الحزن في الحياة ولكن نسمح به في الفن (المأساة).

يبدو أن هذه الهوموفيليا هي التي شجعت النساء على إنجاب أجساد جميلة وقوية تستمر من خلالها رجولة الحضارة الإغريقية، "إن عبقرية اليونان كانت دائما تجد في الأمهات الإغريقيات طريق الطبيعة (ص 145).

هل هذه الهوموفيليا أو الحضارة الرجولية هي السبب في طغيان العقل لدى الإغريق؟ طغاة العقل هؤلاء تنكروا للأسطورة ولشعاعها؟ وكأنهم استبدلوا الشمس بالعتمة، إلا أن الأسطورة في نظرهم لم تكن ساطعة بما فيه الكفاية، كان الصفاء عندهم جهة العقل والمعرفة والحقيقية التي تنبث دفعة واحدة بقفزة واحدة وتبلغ عمق الكينونة. لذا "كان لهؤلاء الفلاسفة إيمان راسخ بأنفسهم كما بحقيقتهم وكانوا يهزمون به جيرانهم والسابقين عليهم، كان كل واحد منهم محاربا وعنيفا. كان طاغية" (ص145) محفز هذا الطغيان في نظر نيتشه هو وضع النواميس. لقد كان صولون طاغية رغم احتقاره للطغيان الشخصي لأن حبه لوضع التشريعات كان عارما، وكان بارمنيدس كذلك وفيتاغورس وإنبادوقليس وأناكسيماندر، أما أفلاطون فكان هو المشرع الأكبر ومؤسس الدولة الفلسفية. لكن فشله في تحقيق مشروعه جعل روحه في آخر حياته تمتلئ بالحقد الأشد سوادا. في ليلة واحدة دمر سقراط تطور العلوم الفلسفية المنتظم بشكل رائع حتى

ذلك الوقت في لحظة بات أفلاطون طاغية ولم يدرك عمق الما قبل السقراطيين ولا حتى أرسطو أدرك ذلك و كأنه لا يملك عيونا يرى بها حين يجد نفسه أمام هذه الشخصيات" (ص 147)، هكذا فكل مفكر عظيم تحول إلى طاغية بفعل اعتقاده أنه قد ملك الحقيقة المطلقة.

فهل الهومو صوفوص هو من نخبة أهل العقل أو ما أصطلح عليه نيتشه بأوليغارشيا العقل؟ النموذج الأقرب لهذه النخبة هو هومي/ روس" كان أهم حدث في ثقافة العالم الهليني. كل الحرية الفكرية والإنسانية التي بلغها الإغريق ترجع إلى هذا الحدث. لكنه كان في الوقت نفسه نكبة الثقافة الإغريقية لأنه ونظرا لاستئثاره بكل شيء، قد نزع عنها عمقها وقضى على الجدية الكبيرة للغرائز الميالة نحو الاستقلال. كانت أعماق الروح الهيلنية من حين لآخر تجهر باحتجاجها ضد هوميروس، لكنه كان دائما ينتصر، وكل القوى الروحية الكبيرة تمارس إلى جانب تأثيرها التحريري، تأثيرا آخر، تأثيرا مضطهدا، لكن هناك فرق، بكل تأكيد، بحسب الذي يضطهد الناس، هوميروس أو الإنجيل، أو العلم" (ص 148 الترجمة)، ألم يكن هوميروس طاغ من الطغاة؟

ربما كان عبقريا؟ العبقرية[1] لا تخلو من جنون. قال أفلاطون: "لقد جلب الجنون أكبر النعم للناس" لدى فإن الطبقات المثقفة في البلدان الأوروبية كلها عصابية ومرد ذلك في نظر نيتشه هو طغيان العواطف والإحساسات وفيضها، وعدم التشبث بروح العلم التي تجعلنا إجمالا باردين شيئا ما. العبقرية تقدير مبالغ للذات، فهي ليست صدفة ولا نعمة، وإنما هي "حدس" بمعنى منظار صغير يسمح بالرؤية المباشرة "داخل الكينونة" مما يجعل العباقرة في صورة إنسان "سماوي" أو علنسان يتوفر على ملكات خارقة (Homo génie) شفافة هشيشة تكشف عن غضبه الجنوني حين ينتقد أو يقارن بالآخرين وعن سخطه حين تكشف مواضع فشله... لنتذكر نابليون مثلا. (ص 104) إن مفارقة العبقرية لا تجد تأويلاتها إلا فيما يوحي به التاريخ من خلال صمته فهو فيما يبدو يؤكد على سوء المعاملة للناس وعلى تعذيبهم ودفعهم إلى أقصى الإهانات (يصرخ التاريخ دائما في صمته بالأهواء والغيرة والحقد والحسد) آنذاك تنبثق روح العبقرية فجأة. العبقري شرير وقاسي مثل الطبيعة "لكن ربما لا نكون قد سمعنا صوت التاريخ جيداً" (ص132).

---

(1) يقول نيتشه qu'est ce que le génie? Vouloir un but élèvé et les moyens pour y parvenir

يفيدنا نيتشه نفسه في 'إكسي هومو' بأن كتابة 'إنسان مفرط في إنسانيته' هو شهادة على 'أزمة'، أزمة 'العقول الحرة' حين تريد أن تتخلص من 'المثالية' لكي لا ترى إلا الإنسان. المفرط في إنسانيته. شكل فولتير نموذجا صارخا في هذا الصدد بذكائه وإنسانيته، بمثل هذا الذكاء سيقطع نيتشه مع عروض بيروت ومع فاغنر وأمثلته، وسيستفيق من غفوته حاملا احتقاره وميلوخولياه لكل ما هو ألماني كمرض إلى أمكنه قصية لكتابة بل لإملاء كتاب 'إنسان مفرط في إنسانيته' على بتيرغاصت Peter Gast. هذه القطيعة هي الواقع قطيعة مع فساد الغرائز والعودة إلى الذات، ساهم فيها المرض والألم بقدر كبير في الإيحاء والعزم، ويكفي يقول نيتشه، أن نعود إلى 'الفجر' أو إلى 'المسافر وضله' لندرك معنى هذه 'العودة إلى الذات' (ص96)، إنها شهادة على الوعورة التي أدب بها نيتشه شخصيته، وحد بها نهائيا 'كل الاستيهامات المقدسة' وكل 'المثاليات' و'المشاعر الطيبة'، وكل الميولات الأنثوية، والهوموفيليا الأخرى.

في حديثه عن المواهب الدرامية الجرمانية، عن كوطزبي Kotzebue وعن شيلر schiller وعن غوته، يشير نيتشه إلى صوفيا باعتبارها 'الذوق' (Le goût) رابطا بين الحكمة وبين الذوق حتى ولو كان هذا الأخير رديئا، معتبرا أن أصحاب الذوق سعداء وهم في نفس القوت حكماء لذا جمع اليونان في صوفيا بين الحكمة والذوق. فالفيلسوف أي الهومو صوفوص هو رجل الذوق، (ص 438 آراء وحكم مختلطة)، وهذا المعنى هو نفسه الذي قصده أرسطو في كتاب نيكوماخوس[1] وحتى لا يبدو هذا الرجل باردا حذرا قلقا كما هو في طبيعته، يدفعه حبه للإنسان Philanthropie إلى أن يبدو... متأثرا قابلا للانفعال إن لم نقل مجنونا (ص 476)، وهذا هو الاستثناء الإغريقي، الذي نعثر عليه لدى العقول العميقة والجادة، تلك العقول التي تستعير الأشكال من الأجانب لا لتقليدها إنما لتحولها وتكسيها بمظاهر جديدة.

لقد أشارت 'الجيل كرامر مرايتي في تقديمها لكتاب 'إنسان مفرط في إنسانيته'، إلى أن هذا الكتاب يعد جنيالوجيا للعقل الحداثي، ربط فيها نيتشه بين الماضي المتوحش لإنسانيته بالمستقبل الما بعد حداثي لأوروبا (ص6) (وهو نفس الموقف الذي بدأنا به هذه الدراسة مع الأنتربولوجي إدغار موران. حداثة 'ترنسندنثالية' تريد القطع مع الميتافيزيقا الما بعد سقراطية، فهي لا تروم تجاوز الدوكسا Doxa 'إنما نريد تجاوز ضرب من التفلسف لا يبتعد كثيرا عن الدوكسي

(1) الأخلاق الى نيكوماخوس كتاب الجيب. 1992

Doxie فداخل الفلسفة المثالية مثلا وهي 'فلسفة عقلانية' تختفي الدوكسا، دوكسا الانحطاط التي أفسدت غرائز الإنسان ولوثت العقول الحرة، تلك العقول التي تعتمد على منهجية حددتها ماريتي في أربع خطوات: 1- الانطباع أو الحدس (Impression) 2- الضرورة، 3- الاستعياب، Assimilation و 4 الخيال fiction (ص 7)، منهجية ما بعد حداثية لأنها تركز أيما تركيز على الوظيفة الرمزية' الوظيفة الأساس في ميدان الإبداع والإبداع الفلسفي أساسا، لكن هل الهومو فيلو صوفوص عند نيتشه إنسان عدمي؟ أجل إنه كذلك إلا أنه ليس بالمعنى الحداثي الذي تدفعنا إليه التقانة والعقلانية، إنما بالمعنى المابعد حداثي الذي يشك في العقل 'ويحلق عاليا فوق القمم' ويعتبر الحقيقة امتدادا لحقائق أخرى أولية قد تكون اللاحقيقية... في شكل متاهة لا تنتهي من التأويلات...

ترى ما هي صورة الهوموفيلو صوفوص لدى اليونان، وبالضبط لدى أفلاطون وأرسطو؟ يبدو أن أفلاطون قد قارب مفهوم 'الحب' في محاورة المأدبة وقارب مفهوم 'الجمال' في محاورة فيدر وكذلك في محاورة تيتياطوس وإن كان الموضوع الرئيس في هذه الأخيرة هو 'العلم'. أما أرسطو فنعثر في كتابه 'الإتيقا إلى نيكوماخوس' على فصلين حول 'نظرية الصداقة' الفصل الثامن والفصل التاسع.

وزع أفلاطون وجهات نظره حول الحب في المأدبة على ألسنة شخصيات عدة منها أولا فيدر، بالنسبة لهذا الأخير الحب (فيليا) هو الإله إيروس الخير الذي يمنح الناس الشجاعة والفضلية والسعادة، وهو نوعان[1]: حب مبتذل وحب صادق. الأول يميل إلى اللذة وصاحبه يكون غيورا، عنيفا، لا يخلو من خصومات ومشادات عادة ما ينتهي بالإنكسار والفشل، أما الثاني فهو حب مثالي صادق يبحث عن الجمال والخير والفضيلة أي عن المثل والأفكار وله صلة بالتذكر.

كذلك الأمر بالنسبة لبوصانياص الحب نوعان: حب أفروديت السماوية وحب أفروديت الشعبية. هذا الأخير يرتبط بالجسد لا بالروح، وأفعاله دنيئة أما الأول الراقي فيرتبط بالذكور قوة وذكاء وهو علاقة تدوم طويلا. هذه النزعة الهوموفيليا تبدو معقدة ومرفوضة من طرف الشعبيين وتختلف حولها البلدان، ذلك أن الحب ليس قبيحا أو جميلا في ذاته، إنما هو

---

(1) يمكن مراجعة الصفحات 144-145-146-147 من فيدر لأفلاطون للتوسع في هذه الافكار، انظر قائمة المراجع.

كذلك وفق القواعد والقيم، إنه لمن الجميل أن يكون الفتى لرجل فاضل حتى يمنحه شغف الفضيلة والفلسفة.

أطروحات أريكسماك لها علاقة بالطب والعلوم الطبيعية، فالحب هو انسجام الأضداد في هذه العلوم، كالصحة والمرض في الجسم والخلايا الحية والميتة في الكائن الطبيعي والأصوات الحادة والرخيمة في الموسيقى، والأجواء الباردة والحارة في علم المناخ... أما الحب عند أرسطوفان فهو "طبيب الإنسان" يداويه من الأمراض التي تجعله تعيسا. ولمعرفة طبيعة الحب لابد من معرفة الطبيعة الإنسانية: هناك ثلاثة أنواع من الطبائع: الرجل المزدوج والمرأة المزدوجة والرجل / المرأة أو الخنثى (الأندروجين). أشكالهم كانت كروية بأربعة أيادي وأربعة أرجل وبوجهين على رأس واحد، عاقبهم زوس على تطاولهم وقسمهم إلى اثنين مقلبا وجههم جهة القطع وكلف أبولون بمداواة الجرح ومنذ ذلك الحين وكل جزء يبحث عن جزئه وعند اللقاء يجلبهم الحب في إنسجام طويل يكاد لا ينتهي... وللحفاظ على النوع غير الأعضاء الجنسية التي بقيت في الوراء إلى الأمام. هكذا أمكن للحب أن يعيد الوحدة البدائية وهذه الأخيرة هي ما يفسر لنا الميولات المختلفة، فمن جاؤوا من الخنثى يميلون إلى الجنس المختلف hetéro ومن انشقوا من تضعيف النساء يميلون إلى النساء سحاقيات) ومن جاؤوا من تضعيف الرجال يميلون إلى الرجال Homo وهذا الصنف الأخير هم الأفضل.

بالنسبة لأغاثون الحب هو أسعد الآلهة لأنه الأجمل والأفضل، وهو الأجمل لأنه الأكثر شبابا ضمن أقرانه، يقطن القلوب ويرافق الأزهار والورود، يمنح اللذة ويحفظها، يتغنى به الشعراء ويعزه الأحباء، إنه الحب والعشق والولع.

أما سقراط فيعتمد منهجيته الجدالية ويسأل أغاثون عن الحب موقعا إياه في الالتباس باحثا عن الحقيقة فالحب إن كان حبا لشيء ما فهو شيء قد نملكه وقد لا نملكه، وعدم امتلاكه عوز وحاجة، الحب إلاه يحتاج لذا لا يمكنه أن يكون إلها ولا جميلا ولا فاضلا. وإذن حسب الفيلسوفة ديوتيم التي علمت سقراط، الحب يوجد في الوسط بين هذا وذاك، بين الآلهة والبشر، إنه "شيطان" كشيطان الشعر، إنه "غواية"، "أهواء" الخ...

ترجع ديوتيم إلى الأسطورة اليونانية لتفسير ولادة الحب (راجع ص 71 من المأدبة). لكن الأهم في هذا التأويل هو اعتبار الحب فيلسوف (فيلوصوفوص) (ص72 نفسه) إمتلك

هذه الصفة من وضعه الأنطولوجي: فهو من أب عالم Poros (ذو الموارد) ومن أم جاهلة Pénia (الفقر). بهذه النشأة احتل الوسط فالآلهة لأنهم آلهة لا يمكنهم أن يكونوا في الوسط والعلماء لأنهم يملكون المعرفة لا يمكنهم كذلك والجهال كذلك بمفرده الشيطان الذي هو الحب فيلسوف لأنه يحب الجمال ويطمح إلى المعرفة ويريد أن يتجاوز الجهل ليصل إلى السعادة... فهو دائما بين بين، وهذا هو طابعه الإشكالي.

لكن الحب وهو ميل إلى الخلود نوعان: حب جسدي يحقق الخلود بالميل نحو النساء عن طريق التوالد، وحب روحي يبحث عن نفس جميلة ليولد منها الفضائل، وهذا الأخير أفضل وأمتن من الحب الأول. كل هذا التقسيم ما هو إلا الدرجة الأولى من الحب، أما الدرجة العليا فهي حب الجمال المطلق الذي يرتقي سلم الجمال من الأدنى إلى الأعلى فيرى الجمال المطلق في قوانين وأفعال الناس ثم في العلم وفي الأفكار العظيمة للفلسفة حتى يصل إلى قمة الجمال الذي ما بعده جمال، ويسمى هذا الحب بالحب الفلسفي.

هذه هي تجربة سقراط مع كل من أغاثون وألسيبياد وكذلك فيدر وكلهم شبان يشتركون في جمال خلقتهم وقوام بنيتهم وقوى شجاعتهم وحبهم للفلسفة أي كلهم هوموفيلوصوفوص.

أغاثون شاب جميل، غني، كريم ومعطاء، وألسيبياد أجمل منه يحيا الحياة ويحب الفلسفة، وهو آخر متدخل في هذا النقاش حول الحب. بدأ حديثه بالثناء على سقراط راسما له بورتريه جميل ودقيق، ولم يفته الانتباه إلى جلوس هذا الأخير قرب الجميل، أغاثون، معبرا عن غيرته، وحبه في نفس الآن، سقراط يحب الغلمان ويفتتن بهم ظاهريا (ص 87) لكن ومهما حاول ألسيباد لإغرائه فلم يفلح في مبتغاه (ص88/ 89)، لأن سقراط في العمق يحب الجمال.

إذا كان الحب في المأدبة هو التوالد والتكاثر، مرتبطا بالرغبة في الخلود، فإن الحب الجسدي الذي يخلف الأبناء هو الدرجة الأولى في الحب، تليها الدرجة الثانية والأعلى التي هي حب الأرواح والعلوم والفلسفة لتحقيق الجمال المطلق، الجمال هو الخير والفضيلة رغم أن الأول يرتبط بالحب والثاني يرتبط بالمعرفة والثالثة ترتبط بالوعي. حب التكوثر أقل درجة من حب الغلام الذي يحب الفلسفة، لان تكوثر هذا الأخير هو العلم والفضيلة، كما جسدها،

إضافة إلى ما سبق، طيطياطوس وشارميد في محاورة تيطاطوس[1]. جمال الروح الذي يولد الفلسفة عن طريق المايوتيقا باعتبارها توليدا يشبه توليد فيناريت أم سقراط للنساء (ص 47 نفسه).

يبدو أفلاطون في العديد من المواقف من الحب هوموفيلوصوفوص، يحب الفلسفة ويخفي تحت ردائها ميولاته المثلية.

لكن حب الأمثال والأشباه يسمى الصداقة (فيليا) لدى أرسطو طاليس[2]. فالصداقة والإيروس والحب مفاهيم متداخلة متقاربة عند أرسطو، الصداقة حب لما هو محبوب أي للخير او للجميل، أو النافع، لكن هذا الأخير ينقطع بانقطاع اللذة والمصلحة، فيبقى الخير والجمال. صداقة المنفعة واللذة صداقة ملتبسة، إذا نحن طبقنا عليها الحكمة القائلة بأن الشبيه يبحث عن شبيهه ستغدو الصداقة مثلية (هومو)، لكن أرسطو خلافا لأفلاطون، لا يبجل هذا الصنف من الحب أو الصداقة، رغم أن الصداقة تجمع و إشتراك، فهي ليست حبا مثليا، (هوموفيليا) ص 391) إنما هي أنانية نبيلة، أي تماهي الذات مع الآخر، (ص378). صحيح أن الصديق هو المشابه لنا، لكن بمعنى قريننا المتساوي معنا، فالصداقة هي الوسط هي بين بين مثل الحب الذي وصفته ديوتيم، بالفيلسوف، وصفه أرسطو بالعدالة (ص339). عدالة وصداقة مؤسسة على الفضيلة وعلى التعاون، لأن الاكتفاء بالذات لا يخلق الإنسان السياسي المحتاج لأقرانه وأصدقائه. فالفيلو صوفوص محب الحكمة يحتاج للجماعة حتى يتفلسف، والفلسفة المقصودة ليس تلك الفلسفة النظرية إنها العملية، تلك التي تميل إلى العمل لا إلى النظر فقط، "لا نتعاطى لهذه الأبحاث النظرية لكي نعرف ما هي الفضيلة، إنما لكي نتعلم كيف نصير فضلاء".

خلافا لأفلاطون لم يكن أرسطو هومو صوفوص إنما كان فيلو صوفوص، يتضح لنا ذلك جليا حينما يعالج هذا الأخير السؤال الشائك التالي (ص 364/ 365) أيجب قطع الصداقة أم المحافظة عليها حينما يتغير الأصدقاء في علاقتهم؟ أي تتغير مصالحهم أو ميولاتهم؟ أمام هذا الخداع يمكن إنهاء الصداقة، ويجب قطعها نهائيا حين تبدو على الصديق ميولات الغرابة، سواء كانت في بدايتها أم استفحلت فيه ولا علاج لها. ويوضح مقصوده بالغواية حين

كتاب لأفلاطون (1)

(2) مصدر سابق.الأخلاق إلى نيقوماخوس

يتحدث عن المنحرفين ويشبههم بالمجرمين، فهم دوما في نزاع مع ذواتهم يعشقون هذا وينفرون من ذلك مثلهم مثل المتحررين جنسيا (ص369) الذي لا يتحكمون في أنفسهم.

هل الصداقة حب؟ المحبون يبتهجون برؤية حبهم وينتشون بهذا الشعور، كذلك الأمر بالنسبة للأصدقاء فهم لا يريدون سوى العيش مع أصدقائهم. الصداقة مشاركة، فما نحن عليه نريده للأصدقاء ونتقاسم لذته وحميميته، كالأكل والشراب معا أو اللعب معا أو ممارسة الرياضة معا... أو التفلسف معا... هذه الحميمية قد تشوه من طرف المنحرفين وتستغل في عواطف قبيحة، لذا يجب احترام حدود الصداقة وحدود الحب.

لقد صدق نيتشه حين قال: 'إن ما يجعل من الصديق صديقا هو كونه يمتع لا كونه يشفق'[1]. وصدق أكثر حينما لاحظ: 'بأن الإغريق الذين عرفوا جيدا معنى الصديق هم وحدهم من بين الشعوب من فتح نقاشا فلسفيا عميقا ومتشعبا حول الصداقة، بحيث أنهم كانوا أول من رأى وآخر من رأى إلى حد الآن في الصديق مشكلة جديرة بأن تحل... هؤلاء الإغريق أنفسهم قد نعتوا القرابة بكلمة هي صيغة التفضيل من كلمة الصديق. هذا ما لا أفهمه'[2] يؤكد نيتشه.

هذه العودة إلى مفهوم الصداقة والحب لدى اليونان هي نفسها العودة التي قام بها ميشال فوكو في كتابه: حول الجنسانية[3]. هو نفسه كان هومو صوفوص كان يعيش تجربته هاته بشكل قاس، سئل مرة: 'إلى أين أنت ذاهب بعد ليلة باذخة فأجاب: سأقتني حبلا لأشنق به ذاتي'[4]. صورة دالة على تلك النفسية المنكسرة بالعار والندم والغل والخطيئة.

الخمسينات من القرن الماضي كانت صعبة بالنسبة للمثليين، صعوبة لخصها لنا دومنيك فرنينديز في كون المرحلة كانت 'مرحلة عار وسرية'، حيث كان كل هومو ملزما بإخفاء ميولاته في غياهب ليله الشبقي حتى لا تظهر في واضحة النهار، وكان عليه أن يكبر منعزلا مهتما بأشياء لا يشترك فيها مع الآخرين إلا لماما. وأن هذه الوضعية ستكون له سبب شقاء لا ينتهي ولكنها أيضا علامة انتقاء سري وجميل وسيكون أخيرا ودوما معرضا للتشهير والإدانة، لان صورة

---

(1) نيتشه إنسان مفرط في إنسانيته

(2) نفسه

(3) ميشال فوكو. تاريخ الجنسانية ترجمة محمد هاشم.إفريقيا الشرق.2004

(4) ديديي إريبون.ميشال فوكو فلاماريون.1989

الهومو حتى في الكتب العالمة كانت لا تفارق مفاهيم كالجراح والعصاب والدونية والقذارة... بكلمة، الهومو إنسان دوني محكوم عليه بالعذاب والآلام. لما كتب فوكو "تاريخ الجنون" قيل إن عناصر بيوغرافية تحكم دوافع هذا التأليف ولما كتب "تاريخ الجنسانية" قيل نفس الشيء: "لقد عثر على منجمه الأركيولوجي"، والحال أن فوكو يقر بنفسه بهذه الخلفية الذاتية: كلما حاولت القيام بعمل نظري كان ذلك انطلاقا من عناصر تعود إلى تجربتي الخاصة..." (ص 46 نفسه).

ينتقد د.فيرنينديز بشدة كل من فوكو ورولان بارث، لكونهما سكتا عن نزعة الهومو التي إبتليا بها، في وقت لم يعد فيه الصمت مفروضا عليهما، ويعتبر أن إشارة بارث "لإلهة الهائين" (الهومو والهشيش) في كتابه بارث بقلم بارث كانت إشارة محايدة ولا تعني شيئا اللهم حرقة الاحتقار والحكرة. ولقد أسر لنا إ.م أستاذ للفلسفة بالجامعة هذا الميل المثلي لدى رولان بارث... حين كان طالبا بباريس، وكان يحضر دروس هذا وذاك بل أتيحت له الفرصة لزيارة استوديو بارث الفسيح،... وباغته هذا الأخير بنوايا مغرضة اعتذر عن مسايرتها إ.م إشفاقا ورحمة بضعف همو/ منا.

لقد اهتم م.فوكو، بالهوموفيليا (l'amitié homosexuel)، مؤكدا بأن الصداقة كانت لدى اليونان نمطا من العلاقات الإنسانية المفتوحة، حولتها المسيحية من الحرية إلى التقييد بالتعاليم الصارمة التي تحرم الملذات الجسدية، وتضيق عليها الخناق وتراقبها من خلال الاعترافات وصكوك الغفران. لم يأخذ مؤلف "تاريخ الجنسانية" كامل هيأته ومعماريته إلا بعد محاولات وأبحاث عدة، أولها "اعترافات الجسد وهو عبارة عن بحث في الأخلاق اليونانية والاهتمام بالذات" واستعمال الملذات" وثالثا جملة دروس ومحاضرات "كالذاتية والحقيقة" وهيرمونطقا الذات" والتحكم في الأحياء" إلخ...

تاريخ الجنسانية[1] يتكون من ثلاثة كتب إذن، هي إرادة المعرفة (مقدمة عامة) واستعمال المتع والاهتمام بالذات. ولم ينشر الكتاب الرابع: اعترافات الجسد: "(وقد لن ينشر) لا تهمنا إشكالية م.فوكو في حد ذاتها بقدر ما تهمنا قراءته للفلسفة اليونانية، انطلاقا من مفهوم "الجنس"، وما تحيط به من مفاهيم كالصداقة والحب والجمال والعلاقة الحميمة لم يكن سؤال فوكو هو لماذا نحن مقموعون؟ ولكن لماذا نقول بحماس وحقد أننا مقموعون؟ لماذا نربط الجنس

---

(1) تارخ الجنسانية. مصدر سابق

بالخطيئة والإثم؟. واضح أن الأمر يتعلق بالسلطة. أولا سلطة الخطاب المستعمل في التعبير عن القمع "الجنسي والسلطة السياسية التي تمارس هذا القمع.

لكن هناك اختلاف جذري بين الأخلاق المسيحية والأخلاق اليونانية. فالأولى تعتبر الجنس شرا وخطيئة وأكثر شرا وخطيئة الحب الرجولي أو الهومو فيليا، في حين ترى فيه الأخلاق الثانية دلالات إيجابية وحرية للاختيار لا يقيدها قانون (ص 15)[1]، هذه العلاقة العاطفية أو الجنسية يطلق عليها اليونان اسم Homilia (الهوميليا) ضمن أسماء أخرى ويلخصونها في الأفروديسا ta aphrodisia (ص 34 نفسه ج 2) باعتبارها أفعالا وحركات واتصالات توفر شكلا معينا من المتعة.

نظر فوكو إلى المتعة من زوايا ثلاث: 1- من زاولة التهذيب الغذائي: كفن للحمية وللعلاقة اليومية التي للفرد بجسده، و 2- من زاوية التهذيب الاقتصادي كفن لسلوك الرجل بصفته رب الأسرة. 3- من زاوية التهذيب الإيروسي كفن للسلوك المتبادل بين الرجل والغلام، علاقة الحب (ص 92ج 3)، وهذه الزاوية الأخيرة هي التي شكلت الفصل الرابع: تحت عنوان الإيروسية (ص178 ج 2)، ولا يقصد بذلك – كما يتبين لنا الأمر في ص ص 49/ و 134 ج2، تقنين أفعال الحب ولا تكوين فن إيروسي ولا إزالة الطبيعة المبدئية عن أفعال الجنس ولا تبريرها إنما يقصد بها إقتصادا أو تقنية للحياة هي أخلاق تتحكم في الذات. فما طبيعة هذه الأخلاق؟ ما خطابها؟ وما علاقتها بالفلسفة؟ إن نحن اكتفينا بهذه الأسئلة من عمل فوكو الضخم هذا، فسنكون قد أوفينا مفهوم الهومو فيلوصوفوص حقه لا محالة. للهومو فيليا حسب فوكو فهم خاص لدى اليونان فهو ميل موجود متفشي وسط الذكور لكنه لا يخلو من أخلاق. فهو لا يعني "ثنائية جنسية" بقدر ما يعني "حرية في الاختيار"، وهو ميل نحو الجميل أي كان جنسه[2]. غالبا ما كان المحبوب جميلا: "جمال الغلام كان باهرا إلى حد أنه كان يلفت نظر كل الضيوف بقوة هائلة، كنقطة ضوء تظهر في الليل البهيم". لدى سيأخذ التفكير الفلسفي من هذه العلاقة موضوعا له، ولا يكتفي بتحديد مسلكياتها وسنها وحنوها وجمالها فقط ولا يهتم بالغلمان العبيد بقدر ما يركز على الأحرار الطلقاء الذين يملكون قرار اختيارهم (مثلما لاحظنا

---

(1) نفسه

(2) نفسه

ذلك في سلوك ألسبياد أو أغاثون أو فيدر...) كان الجمال في العمق هو موضوع الفلسفة، "وقد نخطأ في الاعتقاد بأن سماته (جمال الغلمان) كانت مقيمة بسبب قرابتها مع الجمال النسوي" (ص 191 ج 2) إنه جمال مرتبط بالحيوية والتحمل والحمية...

وما يؤكد هذا العمق هو إمكانية تحول علاقة الحب (Eros) إلى علاقة صداقة (philia) فإذا كانت الأولى محكوم عليها بالزوال فإن الثانية تدوم ولا تنتهي إلا بنهاية الحياة نفسها، وتحمي الفروق التي كانت بين الرجل والمراهق. فالصداقة هي تشابه الطبع وشكل الحياة واقتسام الأفكار والوجود والعطف المتبادل" (ص 193ج 2). ولكي يتحقق هذا الانتقال، الباذخ والجميل لابد بعد اتقان التلاعب، وبعد السن المناسب وبعد الخلقة الجميلة وما يرافقها، لابد من الشرف والقدرة على الاختيار. ويرتبط شرف الغلام هذا بالمناصب التي قد يطمح إلى احتلالها، وبقدرته على التباري في شتى أشكال الرياضة والخطابة وبحبه للفلسفة وتعاليه. كل هذا يجعل الآخرين لا يجدون متعتهم إلا في الصداقة التي يحملونها له: علاقة ثابتة "ورابطة نهائية وثمينة اجتماعيا ألا وهي الصداقة"(philia).

يلاحظ فوكو في هذا الصدد أربعة انتقالات:

1- الانتقال من مسألة السلوك الغرامي إلى التساؤل حول كينونة الحب: "ما هو الحب نفسه؟ ما هي طبيعته؟ وبالتالي ما هي آثاره؟"

2- الانتقال من مسألة شرف الغلام إلى مسألة الحقيقة: "من هو المحبوب في الحب؟" أو ما هو موضوع الحب؟ وهنا تبرز قيمة الجمال كموضوع حقيقي للفلسفة.

3- الانتقال من مسألة لا تناظر الشركاء إلى مسألة تقارب الحب: فارق السن، والمتعة، (بين الفاعل والمنفعل) والمعارف التي يتوف عليها الغلام... كلها تفرض اللاتناظر بين الشركاء... لكن الخطاب المنطلق من وجهة نظر الحب حين يتغير إلى وجهة نظر المحبوب يحدث التقارب كحركة تحملهما نحو الحق.

4- الانتقال من فضيلة الغلام المحبوب إلى حب السيد وحكمته: لما يتقارب المحبوب، بعاشقه، على طريق الحقيقة، كان لابد من إدراك المسالك وامتلاك القدرة على عدم السقوط في المتع الساقطة، آنذاك يتحول الحب والمحبوب إلى حقيقة: "كان سقراط محمولا بقوة الحب الحقيقي وكان يعرف حقا كيف يحب الحق الذي يجب حبه".

هكذا يلخص لنا فوكو بتأويليه نادرة، إيروسية أفلاطون: "وبالفعل، فإن أفلاطون يحل صعوبة موضوع المتعة بإحالة مسألة الفرد المحبوب على طبيعة الحب نفسه، وذلك ببنية علاقة الحب كعلاقة بالحقيقة، وبشطر هذه العلاقة وتعيينها عند المحبوب بنفس الدرجة كما عند المحب العاشق، ويقلب دور الشاب المحبوب لجعله عاشقا لسيد الحقيقة" (ص 228 ج 2)، أمام الحقيقة لا يهم إذن أن يكون المرء paiderastes أو philerastés ولم تعد الحقيقة محكومة "باللوغوس" بقدر ما هي محكومة بالحب الذي يستولي على المرء وهو حب الحقيقة. إيروسية الحقيقة هذه هي معاناة الجهد الذي ينبغي ممارسته على الذات لإقامة علاقة أبدية بالكينونة الحقة بالرغبة التي يجب اقتيادها إلى موضوعها الحقيقي الذي هو الحقيقة.

خلاصة:

تقوم الأخلاق سواء أخلاق الغذاء أو الاقتصاد أو الإيروس على مفهوم واحد هو الاعتدال، فالاعتدال في الغذاء هو التوازن المرتبط باللحظة والاعتدال في الاقتصاد هو الانسجام في الحياة الزوجية والاعتدال في الإيروس هو تناغم الحب والجمال، وهدف كل هذه الاعتدالات هو الحقيقة.

المراجع:

1- Edgar Morin, le paradigme perdu: la nature humaine. Ed du seuil 1973.
2- Malek chebel, l'esprit de serail mythes et pratiques, sexuels au maghreb pbp 1988/1995 /2003
3- فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة 1، ترجمة محمد ناجي، إفريقيا الشرق 2002.
4- F. Nietzsche Ecce Homo 10/18, 1988 tr Alexandre Vialatte
5- 5-F. Nietzsche I/ Humain trop Humain tr AM Desrousseaux et H Albert revu par angéle kremer – marietti
II/ Opinions et sentences livre de poche 1955
III/ le voyageur et son ombre
6- Platon. le banquet et phédre tr Emile chambry GF Flammarion 1992.
7- Platon théetéte et Parménide tr émile chambrey GF Flammarion1967
8- Aristote. Ethique à nicomaque Tr J Barthelmey St Hilaire… livre de poche 1992.
9- Didier Eribon, Michel foulault Livre de poche Flammarion 1989.
10- م.فوكو: تاريخ الجنسانية (3 أجزاء) ترجمة محمد هاشم إفريقيا الشرق 2004
11- عبد الله العقيل. رقة الكائن النائم (حكاية الشاعر...). الإنتشار العربي، الطبعة1، 2008
12- نعمة الله الموساوي الحسيني الجزائري، زهر الربيع، دار العماد، بيروت، د.ت.
13- شهاب الدين أحمد التيفاشي. نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب. تحقيق، جمال جمعة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1992.

من المفاهيم الأنطولوجية يمكنها أن تفكر

في الكينونة
الممكنة
أوكان من الممكن أن يكون كائنا

"هنا يتأمل الاشياء التي لم تحدث: ما كان سيقوم به قيصر لو أنه أنصت إلى فأله.، ما كان من الممكن أن يكونه، إمكانيات الممكن من حيث هو ممكن. أشياء غير معروفة. ترى ما هو الإسم الذي حمله أخيل حين كان ضمن النساء"

ج. جويس.

هل هناك كينونة مستحيلة وكينونة ممكنة؟ ألا يمكن للكائن الايكون ولكن يحتمل ويجوز أن يكون! إذن ما (من) هو الكائن؟ وما هو الممكن (possible) والمحتمل (probable)؟ والإفتراضي؟ أو الخائلي(virtuel)؟

أيمكن للغة العربية وبالتالي للثقافة العربية أن تقارب هذه المفاهيم التي ترعرعت في خضم الثقافة اليونانية (أرسطو) والثقافة الغربية بعد ذلك(ليبنز، كانط، كريبك، غرانجي..)؟ ما علاقة Théodicée (العدل الإلاهي حرفيا) بعلم الكلام العربي الإسلامي؟(المعتزلة نموذجا)؟ لماذا تطورت نظرية "العوالم الممكنة في الثقافة الغربية ولم تتطور نظرية "العدل الإلهي" والأصول الخمسة" للمعتزلة في الثقافة العربية؟.. كيف أمكن لعلم الكلام أو اللاهوت الغربي Théologie أن يتطور إلى نظريات فلسفية تأويلية كالهرمونيتقا ونظرية المعنى، وتكلست كل النظريات التي أنتجها علماء الكلام والفلاسفة في العالم العربي الإسلامي؟

بديهي أن في هذه الأسئلة ما يفوق طاقتنا في رصدها ومعالجتها أو مقاربتها؟ لذا نضعها نصب أعيننا دون أن نكون ملزمين بمكاشفتها ومناولتها. لكن هناك مفاهيم تشكل لحمة هذا البحث هي التي نروم تبيان أهميتها وإجرائيتها.

الكينونة الممكنة هي انفتاح الكائن على تحققات أنطولوجية عدة، يتحقق منها بشكل واحد فيعدو الكائن فعليا (Actuel) وتضمر الإمكانيات الأخرى إلى حين يعاد تكرارها. فالتحقق من الممكن إلى الفعل يتم مرة واحدة وبعدها إن عاد فهو يعود في شكل تكرار ولو في شكل آخر. هكذا فالفكرة تبقى ممكنة مفتوحة على كتابات عدة لكن حين تكتب فعلا تختفي كل الإمكانات الأخرى. وإذا ما عادت الفكرة فهي تعود متكررة. الكينونة الممكنة لا تنعدم وإلا فهي مستحيلة والاستحالة هي كل ما لم يتحقق بعد ولن يتحقق قط. الفكرة المستحيلة هي تلك التي لن تنكتب أبدا. وإذا قدر لها أن كتبت فهي إذن كانت ممكنة.

معروف عن أرسطو واجب الوجود وممكن الوجود، والضروري والعرضي، والقوة والفعل..والماهية والجوهر... والمقولات والجهات والحدود والقياس، كل هذه المفاهيم يمكن توزيعها إلى مستويين: مستوى منطقي ينظم العقل ويسير خطواته وانسجامه ومستوى أنطولوجي فلسفي يجمع صفات الوجود، الضرورية من العرضية والفعلية من القوة والإمكان من الواجب إلخ...

يفضل أرسطو اللاراهن non-actuel كمفهوم مجرد ويقدمه كمقابل لما هو ضروريnécessaire لا لما هو راهني. أما ليبنز فيفضل تعارض اللاراهن بالراهن.

يمكن اعتبار مفهوم الماهية قريبا من الإفتراضي..لأن المفهوم عند أرسطو يوجد معزولا عن التفردات التي تجسده وهي ما يعبر عنه أرسطو بالحدود. وتبرهن هذه الحدود على أحقيتها في ما يسمى بالقياس. فالضرورة لها علاقة بالإفتراضي إذن..

من جهة أخرى يتحدد الممكن لدى أرسطو من خلال فصله إلى ممكن مجرد وآخر أنطولوجي. وهذا الأخير هو الذي يعبر مع الضروري المطلق عن علاقة المجرد بالملموس واللاراهني بالراهن أو الفعلي (Actuel). الممكن الأنطولوجي يعبر كما يشير غرانجي عن مفهوم العوالم أو الأكوان (Univers) سواء على مستوى الممكن المنطقي أو الممكن الأنطولوجي.

يبدو أن الممكن Le possible ينطبق دوما حسب أرسطو على ماهو بالفعل (Acte)، لكن هل هذا الأخير هو ممكن أم فعلي؟ إنه ممكن أنطولوجي ينبع من الخصائص

المختلفة للجواهر المتعددة.فالوجود بالفعل ممكن من حيث مادته؟ فهو خروج من القوة إلى الفعل، إنه ممكن قريب من الصدفة (hasard)، أو يمكن ان يحدث دائما وغالبا..

ولا نعثر لدى أرسطو على فكرة قائمة على ما هو محتمل le probable.

حسب إيفون بلفال Yvon Belval[1]) وهو واحد من المختصين في فلسفة ليبنز بدأت فلسفة هذا الأخيرمن الوجود أو الكائن كمقولة منطقية. وهو ما يرى فيه امتدادا لفلسفة أرسطو في نوع من الأرسطية المسيحية، حيث الله هو فكرة الوجود أو الله هو كوجيطو الوجود. المنطق هو الذي يقدم لنا قانون الممكن "la logique nous donne la loi du possible" وبدونه نكون أمام المستحيل (impossible) الذي يحجب عنا المكون أو المركب (compossible). من هذا المنطلق إستقى ليبنز تعريفه الممكن: "فهو ما يخلو من التناقض. والتناقض المقصود لايوجد في الوجود إنما في الأذهان.

إن تجربة ليبنز كتجربة حقيقية، تنبع من منطق غير مخلوق أو غير مصنوع (increée). تميل فيه الممكنات بفضل الفعالية الصورية للأفكار إلى الوجود.إنها عوالم ممكنة موجودة. الله هو الضامن فيها لأفضل العوالم.

في الجزءIII من تيوديسيا وفي المقطع الخاص بحلم تيودور قس ديلف يعرف با سيديوس الغرف المكتبية كهرم لانهائي يتضمن كل الحيوات المختلفة والممكنة لسكستوس تاركينوس (sextus tarquinus) و لو أنه استمع لنصائح جوبيتير في تخليه عن الحكم للاحظ أن في قمة الهرم/ المكتبة توجد أفضل العوالم الممكنة أي العالم كما هو(2).

فالعوالم الممكنة غير المتحققة موجودة حقا وحقيقة في ذهن الله ولايمكن خلقها إنما يمكن إكتشافها بواسطة عقول نيرة. لكن الممكن لدى ليبنز مفهوم ميتافيزيقي في الحقيقة، رغم أنه لايميز بين المنطق(ميدان الممكن) وبين الفلسفة الميتافيزيقية إلا أن الممكن يتقابل بالواقع الحالي لديه. فهو من قال "الميتافيزيقا الحقيقية لا تختلف عن المنطق الحقيقي أي عن فن الإختراع عامة" فالأمر يتعلق بالوجود الحالي أو الممكن.

للحالي (actuel): معنيان ضعيف وقوي. في الأول الراهن هو الضروري والخالد باستقلال عن إرادة الله نفسه، وفي الثاني الراهن هو العرضي (contigent) القابل للخضوع

---

(1) بصدد كل الإحالات انظر لائحة المراجع في آخر البحث

لتجربتنا دون أن نتعرف كليا على كل محدداته. فما هو الممكن إذن؟ الممكن مفهـوم لايوجـد إلا في الفهم الإلهي موطن الوقائع الممكنة. حتى لايعتبر خيالاً في ذهن الناس.

الممكن ليس هو الحقائق الخالدة ولاهو الموجودات الفعلية، إنه مفهوم ضروري ضرورة أنطولوجية تفرضه الإرادة الإلاهية أو انسجام الأشياء. من هنـا يقـال عـن الممكـن تحديـدا إنـه اللاتناقض. أي المنسجم (في أذهاننا كما في الوجود) ودرجة انـسجامه وكمالـه هـي الـتي تحـدد وجوده أوعدم وجوده، لاإمكانيته أو لا/ إمكانيته هي المحددة، ذلك انّ الإمكانية هي مبدأ الماهية، أما الكمال فهو مبدأ الوجودْ.

الإنسجام هو شرط الممكن حتى في فهم الإنسان. لكـن للإنـسان أيـضا القـدرة علـى تصورالمستحيل: كتربيع الدائرة. 'Et néamoins nous pensons à tout cela'. إلا أن هذا التربيع لانعرف ما يحمله من تناقض ممكن!

لقد اهتم ليبنز بالممكن في علاقته بالتجارب الفردية لما هو كائن. إن الله قد أوجـد هـذا العالم من عوالم ممكنة في ذهنه.خلق آدم من آدامات عدة ممكنة؟ وحين خلقـه بـات مـرآة لأمثالـه الممكنة، لكنه المرآة الكاملة والعامة لما يمكن أن يكون.

ليس قصدنا بالعودة إلى هذه المفاهيم، أن نؤولهـا تـأويلا يخرجهـا عـن سياقها ويجعلنـا بالتالي نمتلكها لأغراض بناء موقف فلسفي في لغـة ليـست هـي لغتهـا وثقافـة لاتنتمـي إليهـا- غرضنا التذكير بهذا الإجتهاد الفلسفي(اليوناني والغربي) ومحاولة القيام باجتهاد شبيه في الثقافة واللغة العربية-.

يبدو أن هـذا الكتـاب حـول 'المحتمـل والممكـن والإفتراضـي'كتـاب في الإبـستمولوجيا المقارنةوإذن كتاب حول العلم. يتضح ذلك في سؤاله الإبتدائي: هل العلم يحدثنا عـن الواقـع؟ (le réel). هناك من يشك في ذلك! لكن رغم الآليات والتجريد والرياضـيات فـالعلم يعـالج الواقع.

إلا أن هذا السؤال والموقف منه يعود إلى الفيلسوف وليس إلى العالم. وهذا هو مبتغانـا: فما موقف الفيلسوف من المحتمل والممكن والإفتراضي الذي يعالجه العلـم؟ أي مـا هـو حجـم حضور المعيش (Le vécu) والمتفرد في التجارب التي تأتينا من علاقة العلم بالواقع؟ وما حجم تدخل المخيال في ذلك؟ المعيش والمخيال لايتتميان للعلم من حيث هما كـذلك. نقـصد العلـوم

الحقة أما علوم الإنسان فيمكنها أن تقارب هكذا موضوعات. الأولى تعتمد على تجسيمات وتشبيهات (similation) وتجريدات هي التي تكون الواقع في أعينها. هذه الإفتراضيات هي التي تشرح الواقع. بعبارة أخرى ما لم يقع هو الذي يشرح ما هو واقع.

فهل الواقع هو الواقع الراهن (Actuel) أم الواقع الفعلي (Acte)؟ مشروعية هذا التساؤل تكمن في كون غرانجي لا يتحدث عن الواقعي(Le réel) إنما يتحدث عن الراهني (L'actuel). ولتوضيح هذه المفاهيم اللاراهنية (du non actuel): المحتمل والممكن والإفتراضي يعود إلى أرسطو ومفاهيمه: كالقوة (Puissance) والتمامية (accomplissement) والحركة (mouvement) والفعل (acte). (المرتبطة بالموجودات الواقعية المحسوسة). فالراهن (actuel) واللاراهن (non-actuel) من المفاهيم المستخدمة من طرف أرسطو كما سبقت الإشارة إلى ذلك فالاراهن لا يمكن اعتباره ضد الواقع. ورغم أن غرانجي لاينوي التوجه بهذه المفاهيم وجهتها الميتافيزيقية، ويركز على توجهه الإبستمولوجي العلمي إلا أن تحديدات هذه المفاهيم في مجال العلم لايبعد مجالها الفلسفي والميتافيزيقي. لنشخص ذلك:

- ف Actuel يكون هذا الوجه للواقعي المفروض على تجربتنا الحسية أو فكرنا عن العالم كوجود خاص هنا والآن.
- Le virtuel: هو اللاراهن في ذاته كحالة سلبية: إنه ما هو ممكن دون أن نحسم مسبقا أمر واقعيته الإفتراضي ليس هو الخيالي..(العلاقة الوجدانية مع الموضوع).
- Le possible هو اللاراهن في صلة بالراهن، وقد يرتبط بالإمكان كما قد يرتبط بالعرضي.
- Le probable هوا لآخر لاراهن، لكنه في علاقة وطيدة وقريبة بالراهن إنه ما قبل الراهن، أو راهن من درجة ثانية.وإذن كل معرفة علمية تحمل في ذاتها بشكل نهائي ما نسميه الافتراضي.

إن تأويل المعرفة العلمية سؤال ميتافيزيقي يتعلق بتجربتنا في هـذا العـالم وبمعرفتنـا بـه. الإفتراضي والممكن والمحتمل هـي مقـولات للمعرفـة الموضـوعية، إنهـا صـور للاراهـن وهـي موضوعات للعلم انطلاقا من ظواهر حالية للتجربة.

إلا أن هذه المعرفة العلمية تتضمن مفارقـة هـي: أن العلـم يهـدف إلى دراسـة الواقـع ولايمكنه أن ينحصر في دراسـة الكائنـات الخياليـة، لكـن العلـم لايـصل إلا إلى مـا هـو راهـني لافعلي..non-actuel والـذي لا يتمـاهى والـواقعي. وعليـه يجـب تبيـان علاقـة الإفتراضـي كلافعلي بالواقعي.

الإفتراضي صورة (Figure) وتمثل (représentation) للأشياء مقطوعة مـن تجربـة ما هي ما نسميه Actuel الفعلـي أو الـراهني. ومنـه يمكـن أن نتـساءل هـل الواقـع يختـزل في الراهن؟ الجواب لامحالة سيكون بالنفي. ولكن يمكن القول أن الواقـع يتكـون مـن الإفتراضـي واللاراهني والممكن والمحتمل...إنه بناء. العلم يصل إلى الإفتراضي المكون للواقع ولا يصل أبـدا إلى الواقعي المشخص.

إن إدراكنـا للواقـع عـبر حواسـنا وعـبر تفردنـا مـن خـلال المخيـال يمكنـه أن ينـتج أوهاما.علما بأن هذه الأوهام هي جزء من الواقع لكنه واقع مؤقت. وللحد مـن هـذه الأوهـام بدأت المعرفة العلمية من خلال مفهوم الإفتراضي، وهذا الأخير يفصح لنا عن الجوانـب الخفيـة في الواقع الفعلي.

إذا كانت الرياضيات هي العلم الإفتراضي بامتياز وكانـت العلـوم الأمبيريـة تـصل إلى التجربة من خلال الفضاءات الإفتراضية فإن التاريخ فيما يبدو يلتصق بالراهن أي بإعـادة بنـاء الماضي وكأنه راهنا. فمهمة المؤرخ هـي إعـادة خلـق واقـع راهنيتـه ليـست حاضـرة...وتفسير ومعرفة هذا الماضي. هناك في إعادة الخلق هذه ضرب من الفن الأدبي. يتـضح لنـا ذلـك مـن خلال أن التاريخ يهـتم بالقـضايا والموضـوعات الفرديـة... إذن يهـتم بالـسرد (Recit) وهـذا الأخير لا يحمل طابعا علميا لأنه ينظر إلى التاريخ كتتابع لأحداث فعلية ملموسـة، لا كأحـداث مجردة لعالم افتراضي....الإفتراضي التاريخي أقرب منه إلى التأويل الفلسفي من التحليل العلمـي في هذه الناحية.لكن هدف التاريخ هو فهم الأحـداث الحاليـة بمواجهتهـا بالأحـداث اللاحاليـة وهذا الميل يكون الطابع العلمي للتاريخ..فمهمة المؤرخ هي تبيان بنوع من الدقة والـيقين كيـف

أن الوضع الحالي(l'actualité) ينبثق من أحداث إفتراضية، أي أحداث ماضية. لكن الإفتراضي في الواقع هو الممكن... فالمؤرخ يحاول من الماضي أن يفسر الحاضر أي ممكن الحالي أو الحاضر واحتماله. يبدو أن المحتمل (probable) هو مقياس الممكن.فهو الذي يمكنه – حسابيا- أن يسمح بالإنتقال من الإفتراضي إلى الممكن! يمكن للإمكان (Possible) أن يستثمر كمفهوم أدبي. وفي هذه الحالة سنعود به إلى الخيال ونتساءل هل العمل الأدبي عالم ممكن؟

لقد ميز أرسطو بين المؤرخ الذي يصف الأحداث كما حدثت والشاعر الذي يستشعرها كما ينبغي أن تكون. فالدون كيخوطي ومادام بوفاري وأناكارنينا والكوميديا الإلهية كلها "عوالم ممكنة" كلها "عوالم بنائية" مجردة حسب كريبك حصلت في ذهن قارئها وتحصل كل مرة في ذهن قارئها لكن هذه العوالم الخيالية كانت توهمنا بأنها حدثت فعلا بشكل أو آخر من خلال تجارب المؤلف ووصفه لواقعه أو حلمه بما يريد أن يقع. وكان الخيال يمنح لأبطال هذه الروايات (ق19) واقعا نفسيا واجتماعيا ودراميا لا يقل اهمية عن الواقع الواقعي كما هو.....

لكن الذي سيمنح "لمفهوم الممكن" درجة الصفر في الكتابات الروائية والشعرية هو خورخي بورخيس، وذلك بتجاوزه تخيل العوالم الممكنة انطلاقا من العالم الواقعي، إلى تخيل عوالم أخرى انطلاقا من العوالم الممكنة المتخيلة. وهذا ما يسميه غرانجي بشبه الإفتراضي.ويمكن أن نترجمه بالخائلي نظرا لبعده الخيالي: مظاهره شتى في كتابات بورخيس: كمهمة بيار مينار في إعادة تأليف مؤلف سيربنتس دون نسخه في مسودات عدة يمزقها فيما بعد؛ وهذا معناه أن الكيخوطي ليس ضروريا ولا حتميا، ويمكن كتابته وإعادة كتابته عدة مرات...ومكتبة بابل التي تحتوي على كل الكتب التي يمكن كتابتها بواسطة الأبجدية (25 أو 27 حرف) هذه الأخيرة محدودة أما الكتب الخائلية فلا حد لها...الشيء الذي سيدفعها للتكرار (تكرار يتكرر كنظام). وأيضا تلاحق فصول كتاب ما.(مؤلف هيربرت كاين (H.Quain) الفصل الثاني يعكس ما حصل ليلة البارحة في الفصل الأول والثالث ما حدث في ليلة خائلية للأول وهكذا....تتشعب الفصول وتتداخل وتتشابه في ممكنات عدة... وكذا حلم شخص لشخص آخر وإدراك الأول بعد حين بأن الثاني هو الآخر يحلمه...

وأخيرا الإمكان مفهوم يتناسل إلى عدة مفاهيم تحدد دقة الكينونة: بحيث هناك كينونة ممكنة ومحتملة وافتراضية وخائلية...وكل مستوى من هذه المستويات ينتمي إلى مجال معرفي محدد.

فـالممكن يـتلاءم وتمثلنـا الفـردي للكينونـة، والمحتمـل ينتمـي إلى الحـساب والتقـدير الكمـي والإفتراضي يتجاوب والعلم المعاصر بما فيه التقنيات الجديدة والخائلي يميل إلى الأدب.. وهكذا يمكننا أن نتصور العوالم الممكنة والمفضلة، ويمكننا أن نتحدث عن الصالح والأصلح وعن ممكـن الوجود وواجب الوجود؟

كما يمكننا أن نتخيل بأن هذا العالم ليس ضروريا بدليل أن الموت هي نقطـة العبـور إلى عالم آخر، مهما كانت طبيعته فهو عالم ممكن. بل إن حياتنا الواقعية والفعلية التي قضيناها في هذا العالم لم تكن ضرورية إلا بصدفها. ورب صدفة خلقت عالما كان بالإمكان ألا يكون...وكم مـن العوالم كليـة أو جزئيـة تخيلناهـا وعـشناها في أحلامنـا وطموحاتنـا....ألم يعـش أرطـو في عـالم هلوساته، وكان بإمكان دوستويفسكي أن يتخلص من قماره ولياليه البيضاء لو لم يكن يعاني من الصرع فعالمه لم يكن ضروريا كلية... وجيل دولوز اختار عالم الإنتحار وكانت هناك عوالم عـدة ممكنة أمامه والفراعنة إختاروا العالم الآخر وهيأوا أجسادهم لـه فـإذا بهـم يبعثـون الآن في عـالم ممكن آخر لم يخطر ببالهم... يكفي أن نختار صدفة دون أخرى أو أن نختار تلك صدفة بدل هاته.

المراجع:

1- Yvon Belaval Leibniz critique de descartes. Gallimard.1960
2- Leibniz. Essais de théodicée. sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.Flammarion.1969.
3- Françoise lavocat. L'oeuvre littéraire est – elle un monde possible. Internet.
4- Gilles- Gaston Granger. Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non- actuel dans la pensée objective. Ed. Odile jacob.1995.
5- J.l.Borges. Fictions.tr.p. verdevoye, ibara et roger caillois. Gallimard.1983.

البينونة

أو المابين بين

"...تحديد الأخلاق لا يصح إلا بضرب من التجوز والتسمح، وذالك أنها متلابسة تلابسا، ومتداخلة تداخلا، والشيء لا يتميز عن غيره إلا ببينونة واقعة تظهر للحس اللطيف أو تتضح للعقل الشريف"

أبو حيان التوحيدي

هل البينونة من بان يبين وبيونا وبينونة؟ أم هي من بين الظرفية الوسطية بين بين؟ هل هي في البون أم في البين؟ للبين/ البون طابع إشكالي. ذالك أن الإشكال هو: موقف متردد. متسائل، شاك، مستشكل. - في هذا السياق فيما يبدو وردت كلمة "البينونة" في الليلة السابعة والثلاثين من الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي في موضوع الأخلاق. بينونة" العقل والحمق، والعلم والجهل، والحلم والسخف، والقناعة والشره، والحياء والقحة، والرحمة والقسوة، والأمانة و الخيانة، والتيقظ والغفلة، والتقى والفجور، والجرأة والجبن، والتواضع والكبر، والوفاء والغدر، والنصيحة والغش، والصدق والكذب، والسخاء والفتك، والحقد والصفح..."(ص 128 ج III). لا يمكن تمييز هذا اللبس الذي يخالط هذه القيم إلا بالبينونة. وكل هذه الثنائيات لا تتضح حدودها كقيم إلا ببينونة واقعة، تأخذ شكل التجاوز والتسامح، تارة، وشكل الفصل والحد تارة أخرى. بواسطة البينونة كمفهوم يمكن -إن نحن دققنا النظر والتأويل في ذاك الاستهلال - أن نرسم حدود الأخلاق. لكن بنوع من التجاوز والتسامح. فإن الأخلاق تلابست قيمها وتداخلت حتى تشابك فيها الحابل بالنابل، ولا يميز هذا الخيط الرفيع في الأخلاق إلا صاحب الحس اللطيف والعقل الشريف.

ألا ترى أن الفكر مشوب بالروية والظن مخلوط بالوهم والذكر معني بالتخيل...لا قيمة لهذه القيم دون بينونة. فهي التي تخلص التواضع من شوب العفة، وتخلص علو الهمة من وضع الكبر، وعزة النفس من نقص العجب.

وعليه يبدو أن البينونة تشكل مفهوما بينيا وبيانيا. فهي في كل ماسبق ذات سمات ميتافيزيقية أنطولوجية. تبين الاثنين وتضع البون والقسمة بينهما عكس مفهوم الواحد الذي اعتبر أصلا وأساسا للوجود. أصل ينغلق على نفسه ويرتاح داخل انغلاقه كوحدة وحيدة.

البينونة بنية مفتوحة تشير إلى التباعد وإلى الإنشقاق وإلى اللعب[1] الواحد يعني البداية المطلقة أما البينونة فتعني نسبة البداية أو الأصح بداية النسبية.

ومن غنى البينونة أنها تشير إلى الإختلاف، من حيث هي دلالة على الصعوبة الفلسفية لتصور وتعريف مفهوم الإختلاف من حيث هو كذالك. أي من حيث أن الإختلاف لا يمكن رؤيته ولا يمكن تمثيله في هذا الطرف أو ذاك من المختلفين. فهو يرتكز بوضوح على البينونة أي على ما بين الاثنين. ولأن الإختلاف لا يوجد في أي مكان فهو إذن وجود على خلاف آخر، لا يمكن التفكير فيه من خلال طرف واحد، ولا بد له من عنصرين ومن تداخلهما وتلاعبهما ليوجد[2] البينونة، اختلاط و ازدواج (Mixité). إنها بنية فارقية لا ينبثق فيها جزء من الآخر. الاثنان في البنية لا يعودان إلى الواحد، إن هذا الأخير هو الذي ينبع من الاثنين. هذا التصور الأنطولوجي يخلق قلقا تسميه سيلفيان أكاسانسكي بقلق الإزدواج.(L'angoisse de (la Mixité[3].

البينونة من طينة مفارقة. تعمل كعمل المفارقة. فهي تشتغل هنا وهناك. لا تستقر على رأي أو موقف واحد، تسير في الاتجاهين المتعارضين في نفس الآن، هي بين بين. في الأخلاق هي في وراء الخير والشر، في الانطولوجيا هي الإختلاف الأنطولوجي، لا تكتفي بالأصل الواحد، في المعرفة هي بين الحس والعقل. البينونة فيها شيء من أونها يملش فهي ما يظهر ويختفي، إنها ذات طبيعة إسرارية.

---

(1) S.Agacinski. politiques des sexes.ed.le seuil.1988

(2) Ibid

(3) Ibid

وهي مقارنة أيضا و تكرار: بحيث لا يمكن الحديث عن شيئين و بنينيتهما إلا من خلال المقار نة ومد البون بينهما و إعادتهما.

البينونة موقف نقدي داخل الأخلاق، تشتم فيه رائحة البارود الذي يدمر قيم المطلق، ويجر دها من عليائها ليربطها بالإنسان. لكن أي نوع من الإنسان نقصد؟ ونريد؟ إنه الإنسان الطيب الذي تملؤه الطيبوبة قوة وإرادة حتى تغدو سعادته. لا الخبيث الذي يحشره الضعف والوهن والضعة في خانة المنحطين المنهزمين. هذا الرجل ذو المروءة سبق له أن وجد فهو ليس مثالا يرجى ولا تطورا يحصل. يسمى هذا الرجل بالعلنسان في قاموس نيتشه.(ص11) [1]□ مميزاته هي الثقة في غرائزه والثقة في الحياة. عداوته ثابتة لكل إرتشاء وفساد أي لكل ارتكاس، وهما سيان يفقدان الثقة في الغرائز ويعاكسان حدسها. بينونة هذه الغرائز ترفض الشفقة والصدقة وضياع القوة والإرادة. الشفقة تتناقض والتطور والإصطفاء. قانون القوي في هذه الحالة يتم اختراقه بالشفقة بل بها يتم نكران الحياة. إنها سبب وجيه في تكاثر البؤساء والمحافظة على البائسين (ص14 نفسه). الشفقة تؤدي إلى العدم لكن الإرتكاسيون يسمونه فيما وراء أو العالم الآخر أو الحياة الحقيقية أو اليوم الآخر أو النرفانا عند البعض..

لقد كان أرسطو[3] يرى في الشفقة حالة مرضية خطيرة يجب قطع دابرها بعلاج ما، وكان يرى العلاج في التراجيديا: ويسميه الكاتارسيس.

كل مساعدة كيفما كانت وبأي سبب جاءت فهي شفقة لا تنمي الحس بالمسؤولية ولا تزكي الاتكال على النفس.

تنمية البشر لا تتم إلا إذا كان الناس أقوياء، يثقون في دوافعهم ويعولون على قدراتهم وإرادتهم. لهم حس عميق بالحياة، يعتقدون في اليومي ويصرفونه إلى حقبات. لكن كيف يمكن تغيير طبائع الناس ورفع جودتها؟ كيف يمكن تنمية روح الجبان؟ وصاحب النفس الضيقة والأخلاق لا زمة لا صقة؟ يتم ذالك حسب التوحيدي[4] بالمقارنة أي بالبينونة: كبيان الشجعان للجبان وبيان الكرام للئام. البينونة موجودة وتتخلل كل ثنائيات القيم ولا يمكن ذكر

---

(1) F.Niectzsche.l'antéchrist.10/18. tr.dominique tassel.1967.
F.Niectzsche.l'antéchrist.10/18. tr.dominique tassel.1967.

(3) Aristote.l'ehique à nicomaque.livre de poche.1992.

(4) أبو حيان التوحيدي. لإمتاع والمؤانسة.3 أجزاء. دار مكتبة الحياة.د.ت

العقل إلا مع الحمق والعلم مع الجهل والحلم مع السخف والقناعة مع الشره والحياء مع القحة، والرحمة مع القسوة والأمانة مع الخيانة والتيقظ مع الغفلة..... وليست الأخلاق مثنوية فقط بل هي مختلطة، وفي اختلاطها هناك القوي الشديد والضعيف السهل و ما هو نصف بين اللين والشدة. والنصف بينونة قد ينفع العلاج في بعضها وقد لا ينفع، خاصة و أن الأمزجة هي التي تقوي ما تقوي و تضعف ما تضعف وتكون بين بين في غالب الاحيان. هذا ما حث التوحيدي على تقديم جملة من الأمثلة في شكل أسئلة تكون أجوبتها بينية: كقوله ما الحلم؟ ويأتي الجواب بينيا: هو ضبط الفكر بكف الغضب و قوله ما العدل؟ وجوابه القسط القائم على التساوي (بين بين). وقوله ما الحسد؟ إنه شدة الأسى على شيء يكون للغير. وما الكآبة؟ وما الشجاعة؟...(أنظر ض ص 129/130 وما يليها..). إلى أن يؤكد البينونة كوساطة على لسان أبي الحسن علي بن عيسى الرماني: العفة واسطة بين المقارفة والعصمة. والعصمة واسطة بين البشرية والملكية....

إلا أن الأخلاق المذمومة كالغضب و الكذب والجهل والجور والدناءة..... ففيها ما تتحمله البينونة وفيها ما ترفضه رفضا.فالغضب لا يكون مفهوما إلا إذا استعمل في غير أوانه وعلى غيرما يأذن الناموس الحق به: غضبات الملك محمد السادس الأخيرة تدعمها البينونة لأنه بادر وقدم الدعم والتزم بالوقت و لم يعثر على البينية التي تبين للناس الإلتزامات السامية. والكذب قد يكون صالحا و الصدق قد يكون فاسدا.

أما الجهل والجور والدناءة فإنها أثافي الرذائل. لا بينونة فيها لأنها أعدام (جمع عدم). وهو نفس الموقف الذي عبر عنه نيتشه حين كان يتحدث عن الشفقة: (الشفقة تؤدي إلى الكارثة (ص14 م. م) لأن العدم كريه ومهروب منه (..) ولا زيادة في العدم إلا من طريق الوهم العارض ما يصح و ما لا يصح (ص 131). التوحيدي.

وفي سياق تجريب البينونة على مجموعة من الأسئلة مثل ما الوفاء؟ وما الرغبة؟ وما المهنة؟ مال أبو حيان التوحيدي إلى المنحنى الغوي للبينونة وركز عليه كعادته في السجال. ولما اضطر إلى مقاربة بعض المفاهيم الفلسفية كالحركة والكون والفساد والصورة والطبيعة.. كان يعرض رأي الفلاسفة (الكندي مثلا) ويقابله برأي أبي سليمان المنطقي صديقه وخليله، ثم

يتبرأ من صناعة الفلسفة[1] إما لأنها من الصناعات التي لا تحقق التوحيد أو تشوش على العبادة.. ويعتبرها آفة يقينا الله شرها، إلا أن هذا الموقف لا يقلل من أهمية مفهوم "البينونة" واعتماله داخل الفلسفة، مثلما لايقلل ذات الموقف من جمالية ذكرالخمرة والتغني بها كما ورد ذالك في ختم الليلة السابعة والثلاثين مثلا.

حركة الإبداع، مفهوم أبان به الكندي مسألة الخلق من عدم. حيث هناك فرق بين حركة الكون و الفساد وهي حركة أجرام و بين حركة الإبداع التي لا من موضوع. إلا أن أبا سليمان حاول تفسير المفهوم لغة. فاعتبره عبارة بسيطة لا مركبة. تشير إلى مفهوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع. وبها بدت الأشياء بالمبدع ومن المبدع و للمبدع. وما ألزمته الباء ومن واللام بشيء ولا انتقصت منه شيئا و لا أضافت إليه شيئا. ووصف الله بالمبدع جاء على الإستعارة والإضطرار. لأنه لابد من أن نذكره ونصفه، وندعوه ونعبده، و.. التكرار الوارد في هذه الفقرة وهي / وهو بادية للعيان (ص134 نفسه) هو بينونة لغوية تحاول تحديد معنى "حركة الإبداع" البدئي.

نفس البينونة تعتمل في مفهوم الصورة. قيل: فما الصورة؟ قال: التي بها يخرج الجوهر إلى الظهور عند اعتقاب الصور أياه. أما عند أبي سليمان فالصورة أصناف عدة: إلهية وعقلية وفلكية وطبيعية وأسطقسية....إلخ(ص137)

التعريف الأول المشائي يركز على المفهوم الأعم للصورة في ملاقته بمفهوم الجوهر. أما تعريف أبي سليمان فيركز على الأصناف اللغوية و يحاول تبيان الفرق بينها.

نفس الشيء في بينونة الكون والفساد. فهما على الحقيقة يتساويان ولكن لإتصالهما قد يختلطان حينئذ يتبين الكون من الفساد ويتبين الفساد من الكون..

أما الطبيعة فهي من طبيعتها بينية. قال أبو النفيس...."الطبيعة حكيمة وسفيهة فالبله فيها مخلوط باليقظة، والإستقامة عائدة بالاعوجاج.. وفيها فضائع ونزائع وقوارع وبدائع".. إلخ كل كلام أبي النفيس صار وفق... الثنائية البينية (ص131). فالطبيعة لا تستقيم.....من طرف واحد، فلابد من تضاد وتباين.

---

[1] في الواقع لا يذكر التوحيدي الفلسفة إنما يشير إلا صناعات الهندسة والطب والحساب والموسيقى والمنطق... وهي أجزاء من الفلسفة ص 135 م.س.

فهل قصد التوحيدي حقا هذا المرام؟ وهل كان قصده هو اعتماد "البينونة" ومنحها كل هذا السخاء الفلسفي والمفهومي؟ أم أن سياق قوله وموضوعاته جنح به هدا الجنوح.

إلى أي حد نجر الكلام لمقاصده؟ ألا يجرنا الكلام لما لا نقصده؟ وهل في البينونة من قصد؟.

من بين الذين جعل" من المابين"(BETWEEN) أو البينونة مفهوما مفتاحا لدراسته ومقارباته الفلسفية الفيلسوف الأمريكي من جامعة نيويورك بستوني بروك. فكتابه نصيات أو بين الهرمينوطيقا والتفككية[1] وقبله كتابه "نقوش: بين الظاهراتية والبنيوية" يتميزان بكلمة "بين" الواردة كظرفية وسطية.

إلا أنه يقصد بالكلمة ظرفية المقارنة بين التيارات الفلسفية المختلفة و المتباينة تارة وتارة أخرى يميل إلى البحث عن حيز "بين بين" عن تخم أو خط مائل، أو حد أو حافة أو... أو حاشية أو محيط أو توبوس(topos)...أما المفهوم العملاق الذي يرادف هذه البينونة فهو الإختلاف. الذي يعيد للذات وللإنسان مركزيتهما.....لكن في شكل آثار ونقوش.

من خلال مفهوم البينونة هذا يقرأ تاريخ الفلسفة الغربية من إدموند هوسرل إلى ديريدا.و لكن أيضا يتم التفلسف عبر هذا التاريخ ومن خلاله انطلاقا من التفكير في "المابين". لا كمقارنة بين المناهج والمدارس هذه المرة وإنها كممارسة نصية تبحث عن بينونة النصوص وتبحث عن مكان لفهم اختلافات النصوص وتباينها. والنصية المقصودة هنا هي سياقات النصوص وتداخلها وتشابكها، أو بعبارة أدق وعلى لسان سيلفر مان نفسه "النصية" بنية من بنى المعنى المتنوعة لنص ما (ص22). هكذا يتوزع هذا الكتاب في مجمله إلى جزأين. جزء يمارس البينونة كمنهج مقارن بين التيارات الفلسفية. وجزء آخر يقرأ النصوص الفلسفية المختلفة لتبيان بينونتها النصية.

---

(1) هيو سيلفرمان. نصيات بين الهرمنوطيقيا والتفككية. المركز الثقافي العربي. 2002 ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح.

(1)

لا نريد من وراء هذا الوصف و هذا التلخيص أن نتحدث عن هذا الفيلسوف ومشروعه وتأويله وإبراز نتائجه الفلسفية والفكرية. إنما نريد الحديث عن تأهيل لفظة البينونة التي وردت في سياق ليالي التوحيدي من دلا لاتها اللفظية إلى دلالاتها المفهومية.

في هذا الإطار يشكل اجتهاد سيلفر مان نموذجا لنا. 'البينونة' لديه هي أولا وقبل كل شيء تيار فلسفي ومنهاج. أيضا يطلق عليهما اسم الهيرميينو طيقا التفكيكية فالبينونة إذن، تأويل نظري وتفكيك دلالي وسيميائي. هذا ما يبرزه سيلفرمان باستفاضة في القول حين يطل على الفلسفة الغربية ومدراسها الأساس.فهو يعمل جاهدا على الإستفادة من: السيمياء (بارت) والاستنطاق (ميرلوبونتي) والهيرمنوطيقا (غادامير) والتفككية (ديريدا) ويحاول أن يفهمها فيما بينها. أو فيما تتركه أرضا مشتركا بينها. وهذا المشترك (البين) هو تركيب يمكن صياغته بنوع من الغامرة كما يلي: من السيميائيات أخذ سيلفرمان مفهوم اللغة بمعناه الجديد الذي لا يبقى عند مفهوم العلامة والدال والمدلول والإختلاف بينهما بل يتعدى ذالك إلى الإستفادة من أن 'اللسان استعمال مادي وملفوظ' ص (43) بكل إكراهاته وسلطاته. ومن الاستنطاق أو الاستفهام استفاد من المساءلة وإثارة التساؤلات، كمكان لإنشاء المعنى. ومن الهيرمينوطيقا: استعار التأويل كمكان في المابين '(ص31)' ومن التفكيكية إعتبر أن النصوص ليست في حاجة إلى لغة وتساؤل وتأويل فقط بل هي في حاجة ماسة إلى قراءة والقراءة كتابة، والكتابة ليست ما يقابل الكلام وإنما ما يشتته ويفككه ويجعل منه ما لا يمكن تقريره أو تحديده (indécidable).

ولقد طبق ومارس سيلفرمان مفهوم البينونة في مجالات فلسفية وأدبية عدة نبقي منها على نموذجين إثنين[1][2] الأول يتعلق بالبينونة والسيرة الذاتية (نيتشه في هو ذا الإنسان نموذجا) والثاني بالسيرة الذاتية للأحذية حسب هايدجر (البينونة وأصل العمل الفني نموذجا).

'هو ذا الإنسان' هذه الكلمة نطق بها بونتويس بيلاطس لما أمر جنوده بإحضار السيد المسيح أمام اليهود: لقد قال: 'هو ذا الإنسان'. بها عنون نيتشه كتابه –'ECCE HOMO'. فهل هو سيرة ذاتية بالمعنى الدقيق للسيرة؟ إن كان سيرة ذاتية فهي سيرة غير موفقة؟ وإلا فهو سرد

(1)

(2) أنظر الباب الثالث و الرابع.من كتاب سيلفر مان.م. م.

أدبي. لكن ما العمل مع العناصر الذاتية المكونة للكتاب: الإسم التوقيع ضمير المتكلم "أنا" والنسب؟ تضعنا هذه الأسئلة رأسا أمام" بينونة "المؤلف هو ذا الرجل بين السيرة الذاتية والتحليل الوصفي والنقدي للأعمال الفلسفية لينتشه. العنوان نفسه لا يفهم إلا إذا قرأ فيما يوجد بين المسيح المصلوب وبين نيتشة ديونيزوس[1]. هذه البينونة ستتضح لنا أكثر حين ننظر مع سيلفر مان إلى علاقة الذات بالنص. هناك تقاطع بينهما. وهذا التقاطع تحققه الأنا. "إن هذه الأنا تتموقع في مكان بين الذات والنص" (ص161). كما أن هناك بينية بين الحدث والكتابة. الحدث هو عيد ميلاد نيتشه الرابع والأربعون وقرار الكتابة "هكذا أنا أحكي حياتي لنفسي". بين الحدث والكتابة تختلط عناصر السيرة الذاتية بقراءة المؤلفات العشر وتقديمها للقارىء.

النموذج الثاني ينطلق من الرسم التشكيلي وبالضبط أحذية فان كوغ. رسم هذا الأخير العديد من اللوحات في باريس قدم فيها أزواج من الأحذية. وكان هذا الموضوع "الأحذية" موضوع دراسات فلسفية نعرف منها دراسة من هايدجر. (أصل العمل الفني) ودراسة ماير ثابيرو أو الأصح مراسلاته م هايدجر ودراسة ج. ديريدا " الحقيقة في الصباغة" ودراسة سيلفرمان التي نحن بصددها. التداخل الهائل والحاصل في هذا الموضوع يوضح أهمية "البينونة" كمفهوم ليس فقط للمقارنة وأنها أيضا للقراءة والتأويل.. بحيث لا تكفي المقارنة بل يجب البحث عن "بين بين" كل هذه القراءات..البينونة من خلال التساؤل عن الحذاء: هل هو حذاء فان كوغ؟ أم حذاء الفلاحة؟ من يخبرنا عن حقيقة الشيىء: الحذاء؟ ألم يكن هايدجر حين تصور "حذاء الفلاحة" يتصور عالمه الفلاحي هو؟ وحين اعتبر م ثابيرو أنه حذاء فان كوغ فقد ربط إقامة هذا الأخير بباريس المدينة وبقساوة بردها، وبؤس الفنان ورسمه لأشيائه الخاصة مثل ما فعل في كل اللوحات التي رسمت الطبيعة الميتة وبين حذاء الفلاحة (أنثى) وحذاء فان كوغ (ذكر)، يهتم ديريدا بجنس الحذاء فيرى فيه التباين بينيا. فالحذاء ذكر وأنثى، ظاهري وخارجي؟ خاصة في علاقته بالقدم.فما هو جنس الحذاء؟ إن ما يمثل حقيقة الحذاء هي ثنائيته الجنسية. أي جمعه للإختلاف الجنسي. الحذاء في اللغة الغربية يعني الجوار أيضا. حذاء الجامعة أو بجوارها أو

---

(1) lx.m'a-t-on compris? Dionysos en face du crucifie

هل فهمت؟ ديونيزوس قبالة المصلوب. اخر ثدرة في كتاب هو ذا الإنسان.

قربها. بمحاداتها حاذاه محاذاة النعل بالنعل. أي قلده وحاكاه.. الحذاء هو الميمسيس Memisis فأي حذاء حاكى وقلد فان كونغ؟...

إن الحقيقة في الفن خلال هذا النموذج هي حقيقة "بينونة"، توجد في تقاسم التصورات و التأويلات كما توجد الأمكنة المختلفة التي تكتشفها النصية ككتابة و قراءة و تفكيك......

لا يشكل مفهوم "بين بين" أو "البينونة" عنوان كتاب عبد السلام بنعبد العالي[1] عنوانا للمقطع الأول ضمن 73 مقاطع أخرى فقط. بل هو أكثر من عنوان. إنه المفهوم المنظم لمنطق مادة هذا المؤلف برمته. وقبل الإستدلال على هذا المنظم المنطقي، وإبرازه من خلال المقاطع الأخرى نتساءل ما دلالة "بين بين"؟ وما الذي يجعل منه مفهوما فلسفيا، لا يؤطر الأفكار الواردة في الكتاب فقط بل يتحكم فيها ويوجهها ويمنحها قيمتها وأهميتها؟

يرتبط المفهوم بالهوية عند بنعبد العالي، أو الأصح هو ضد الهوية، لأنه يفيد لحظة العبور لحظة العزم على العبورو الإنتقال دون الوصول والإرتكان. ترحال بين نقطتي حدود أو بين لغتين أو بين ثقافتين. بين بين ضد هو هو. لا يرتاح الأنسان إلى وضعية بين بين فهي لحظة شك وتردد، يغيب فيها اليقين و الثبات. لحظة حاسمة لكن لا حسم فيها. إنه الإرتباك.. ومع ذالك هناك من يستلذون هذه البينونة: كابن عربي ونيتشه والجاحظ وهولدر لين... إنهم رحل يعيشون العبور "لا كحالة، عابرة وإنما كمقام". يقيمون بين اللغات والثقافات والأوطان. والبينونة ليست فقط هذه البينية التي توجد دائما في المابين، بل هي بائنة داخل اللغة الواحدة أو الثقافة الواحدة. حالة ابن رشد الذي كان لا يعرف إلا العربية لغة و مع ذالك لا يمكن نفي ازدواجية ثقافته وفكره. بهذه الإزدواجية رأى الإتصال في الإنفصال. وبالبينونة تلك بات قنطرة عبور وبين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي.

كل المقاطع الأخرى يتخللها مفهوم البينية. يكفي أن ننتبه إلى العناوين. "الإزدواجية المفروضة" مثلا أو لغة الإنتاج ولغة الإستهلاك. أو حلاقة الرؤوس سياسة الرؤوس – أو الإستلاب المزدوج".. إلخ. ولا يمكن أن يستقيم هذا الدليل بالوقوف عند بوابة العنوان. بل لا بد من ولوج النصوص والمقاطع للوقوف على تمفصلاتها وبنائها ومنطق سردها. عادة ما تعتبر الإزداوجية اللغوية مثلا (ص 9 -8) راسبا من رواسب الأستعمار ومظهرا من مظاهر

---

(1) عبد السلام بن عبد العالي.بين بين.دار توبقال للنشر 1996.

الإستلاب اللغوي والفكري. فنبذ الإزدواجية إذن هو حفاظ على نقاء الهوية وصفائها. ونادرا ما يتم الإنتباه إلى أن خروج اللغة عن ذاتها وخوض تجربة المغايرة هو ما يؤكد هويتها إن كانت هناك هوية. إن مفهوم البينونة لا فقط بين اللغات، ومن خلال الترجمة ولكن أيضا وأساسا داخل نفس اللغة هو ما يؤكد قوة وأصالة هده اللغة أو تلك وبالتالي هوية هده اللغة أو تلك. ولا يستقيم الحديث مرة أخرى عن مستقبل الفلسفة في العالم العربي (ص.36-35) إلا من خلال مفهوم البينونة. تتضح لنا هده البينية من خلال النبذ المزدوج للفلسفة: تهميش في التدريس والتعليم وإقصاء وتجاوز الفلسفة كفكر وبحث. والحال أن الفلسفة وتحت هذا الإقصاء وهذه المحاربة باتت تعيش في براثيتها أو في هوامشها. فبين الفلسفة وخارجها أو بين الفلسفة وهامشها تحيا الفلسفة.

وفي مقطع ثقافة الأجوبة. (ص 93) هناك مسافة بين إنتاج السؤال الحقيقي وبين البحث عن الجواب عنه. في هده البينونة لا ندرك بأن السؤال يأتي في الأخير بعد جهد وتأويل وليس هو المبتدأ. ولا تهم الإجابة عنه. تلك المهمة التي يضيع فيها كل وقتنا وجهدنا.

البينونة سواء كمقارنة أو كمفارقة أو كاختلاف تقلب كل تصوراتنا الميتافيزيقية الكلاسيكية، فالبداهة نتيجة وليست منطلق، والوحدة كذلك، والثرات ينبوع وحاجز نهار وليل نور وظلمة.. بين بين،.... الثرات هو فقدانه وإحياؤه هو دفنه..

يتأسس الكتاب إذن بكامله على هذا المفهوم (البين بين). وبه يستل أفكار جديدة تنبؤ عن أهمية ودور المفهوم في بناء وإرساء الفلسفة.

وفي الأخير، إذا ما استجمعنا كل التعريفات والتحديدات التي قدمناها سابقا للبينونة وأعدنا النظر في اعتمالاتها وتوظيفاتها المختلفة سنلاحظ، لا محالة، ما يلي: البينونة مصدر للفظ متعدد الدلالات. واللفظ من الأضداد: بان عنه انقطع عنه وفارقه (الشخص) وفصله (بان الكير عن خبث الحديد). وبان اتضح وظهر، (الشجر) بدا. باينه هاجره خالفه. تباينت الآراء: تفارقت..البين: البعد والفرقة والوصل والوصال. بين وسط (بين يديه) أمامه، بينما (مكونة من بين وما: خلال وأثناء. ويقال أيضا بينا بين بين وسط. أو الأصح لا جيد ولا رديء. البينات الحجة والدليل..

إن اعتمـاد الفـظ و اسـتخدامه، بالأمثلـة الـتي قـدمناها كنمـاذج للتوظيـف التـأملي والفلسفي، يبين أهمية المفهـوم وقدرتـه علـى مجـاراة أكثـف وأوحـش الـدلالات والأبعـاد. فالمفهوم يطال كل المحتذيات والمباحث فهو مفهوم أنطولوجي إيتيقي أدبي لغوي.. وهو فوق هذا وذاك مسوغ لإعادة النظر في يقينيات استقرت وبـدا هـات استوطنت أطـراف ثنائيـات عديـدة تزخر بها الميتافيزيقا، وتزخر بها حتى الفلسفة ذاتها. لذا لا يمكن تبني مواقـف الـشك والنسبية والتفكيك والاستشكال دون ذكر مفهوم البينونة.

في الكاووس أو عشوائية الكون

العماء والعمى
طرق عشوائي في ليل عاصف
يهز باب داري
أضيف أنت عابر أم لاجئ مقيم؟
أجابت، من وراء، الباب،
ريح مستعجلة شعواء:
دع مفردات معجمك الجاهز
وخاطبني بفتح الباب
قبل أن أخترق الجدار
وأسكب الزيت على الأوراق
وأخطف الذبالة، التي تؤويك،
من فم المصباح
فليس في معجم الريح
ضيف أو مضيف
أو مستقر مقيم
محمد الميموني من قصيدته ريح.
العلم الثقافي. يوليوز 2009.

"هكذا يقارن هيراقليطس الملتبس القدرة الخالقة للعالم بطفل يلم الأحجار عشوائيا ويراكم الرمال ويكومها ثم يحطمها شعوائيا في ضرب من اللعب الطفولي"

نيتشه.

أيمكن ترجمة "chaos" بالعشواء أو الشعواء؟ كما يمكن ترجمة كوصموس بالكون؟.

العشواء مؤنث الأعشى الذي لا يبصر، ويخبط خبطا "خبط خبط عشواء".

والأعشى (جمع عشواء) من ساء بصره ليلا.أما الشعواء فمن الشعو أي الغارات المتفرقة المنتشرة. وبينهما وشيجة شمطاء.

هل Cosmo chaos:هو الكون العشوائي؟

و Cosmodicée: هو علم هذا الكون؟

يوجد الإنسان حسب ج. دولوزوف. غاتاري[1] أمام خطرين قصيين:

خطر الانكفاء على الرأي الذي يريد الانفلات منه، وخطر ارتمائه في الكاووس العشوائي الذي عليه مواجهته. أيستطيع الإنسان أن يواجه الكاووس؟.

يبدو أن كل محاولات الإنسان في هذا الاتجاه كانت تطلب شيئا من النظام ليحمي نفسه من الكاووس. وهذا الأخير هو تشتت الوجود إلى ما لانهاية له بعد الإنفجارالعظيم أو هو هروب الأفكار من ذاتها وأفولها ولفها طي النسيان... وعدم التحكم فيها.

تنعت هذه الأفكار بالمتغيرات اللانهائية. فهي سرعات تختلط مع ثبات العدم وصمته.

لحظة لايمكن أن نميز فيها بين طول أو قصر الزمان.فيها تندثر الأفكار وتنبعث في آن واحد.

لحماية نفسه من الكاووس يلجأ الإنسان إلى التشبث بالرأي، وإلى البحث عن تسلسل أفكاره وفق حد أدنى من القواعد ومن النظام. مانعا نزواته كالهذيان والحمق من سبر أغوار تلك اللحظة العشوائية.

في الحقيقة لا يمكن للإنسان أن يواجه الكاووس حسب دولوزغاتاري إلا بالفن أو العلم أو الفلسفة. فالدين يغطي الكاووس ويدثره والرأي يغلفه ويطمسه. أما الثلاثة الأوائل فدعوتهم تميل إلى تمزيق غلالة الكاووس والإرتماء في أحضانه. من هذا الانغماس يعود الفيلسوف بأفكار يعاد ترتيبها وفق المفهوم على مسافة مجال المحايثة تسمى التغيرات ويعود العالم بمتغيرات خاضعة للدوال تنطلق من الاحتمالات المحلية إلى الكوصمولوجية الكلية. ويعود الفنان بتنوعات تبرز المحسوس وتمنحه لا نهائيته. كل محاولة من هذه المحاولات تواجه الكاووس

---

(1) Gilles deleuze.Félix Guattari Qu'est ce que la philosophie? Cérés.1993

بشكل من أشكال القفز والاختراق. الفنان يخترق الكاووس بالفاجعة أو الاحتضان فيترك أثر ذالك على الوجه. والعالم بالتكميمات المتغيرة العالقة في معادلاته. والفيلسوف يجمع العشوائية الشعواء بحب (فيليا) في المفهوم نبذا لكل كراهية أو عدوانية.

موصول هذه الفضاءات الثلاثة الأوائل هو الدماغ، وظيفته تتم بشكلين وعلى مستويين.أفقيا وعموديا. في المستوى الأول يبدو كمجموعة ارتباطات معقدة، وفي المستوى الثاني كاندماجات عدة متفاعلة. كل هذا ينجز وفق تحديد كمي ووفق تصميم يتم التحليق فوقه دفعة واحدة.من الذي يفكر،الإنسان أم الدماغ؟ إذا كان الإنسان وليس الدماغ أي الكائن المتأثر بالوجود فإن نتائج ذالك التفكير لا تبتعد كثيرا عن الرأي. وإذا كان العكس فإن الفلسفة والعلم والفن كلها ستكون هي شراع خوض غمار الكاووس. المفهوم هو الذي يستطيع ذالك.يعد الدماغ بالشكل الحقيقي، بالشكل في ذاته الذي لا يحيل على أي شيء خارجي، لا عمق ولا بعد ولا مسافة، مجال تحليق في اللانهائي حيث الإبداع نفسه هو المفهوم. والإحساس الفني كذالك.إنه كالمفهوم الوجه الآخر للدماغ.. يبدو في الانفعال والانتعاش والتوتر الذي يجلبه الكاووس. أما الوجه الثالث فهو المعرفة العلمية كدالة. كتمييز، كرسم للحدود.أيمكن رسم حدود الكاووس؟

يبدو أن الكاووس يتميز بالتقاطعات والإفتراقات، كما يتميز بالتفردات والتوحدات،فليس من السهل تحديد ملامحه. فهو لا يأخذ شكلا شجريا بتفرعاته وتغصناته، إنه يأخذ فيما يبدو شكلا جذموريا لا يعرف صفات تحت/ فوق ولا عمق/ سطح أليست هده هي العشوائية الكونية (!) التي تجعل المجالات الثلاثة متباينة غير متداخلة.مجال المحايثة الفلسفية ليس هو مجال التركيب الفني ولا مجال الإحالة أو الترابط العلمي. عشوائية هذه المجالات تبدو في شكل المفهوم مقابل قوة الإحساس، مقابل دالة المعرفة أو في الشخصيات المفهومية للمفهوم وفي الصور الجمالية للإحساس وفي دوال الملاحظ المحايد للمعرفة العلمية.

إلا أن صلات هذه المجالات رغم تمايزها، لا تتم إلا عبر النفي. فالفلسفة في حاجة إلى لا فلسفة والفن كذالك و العلم كذالك المجالات تتمايز في الدماغ وتتداخل في الكاووس. تداخلها العشوائي جزء من نموها وتفاعلاتها لا يمكن للفلسفة أن تنمو وتتفاعل إلا مع ضدها. مع ما ليست هو: الجزء الذي لا يفكر بعد فيما يفكر والجزء الذي لايشعر بعد بما يحس والجزء

الذي لا يعرف ما تمت معرفته.لاشيء أكثر إيلاما لنا في هذه العشوائية الكونية (Cosmo chaos) فيما يبدو

من بين الشذرات المهمة والغنية في معالجة الكاووس أو العشوائية الكونية لدى نيتشه هناك الشذرة رقم 67 المنعوتة بالمخبول (l'insensé) ص 62/ 63/ 64 والشذرة رقم 78 الخاصة بخطاب زاراد شت.ص 240/ 241/ 242. من كتاب "هكذا تكلم زارادشت"[1] هل سمعتم بذالك المخبول في ساحة السوق بفانوسه في واضحة النهار وهو يصيح "أبحث عن القيم أبحث عن القيم". وبما أن المتواجدين هناك لا يعيرون للقيم أية أهمية، صارت في الساحة جلبة ساخرة قائلة هل فقدناها؟ أين هي مختبئة؟هل هاجرت؟ هل تاهت كطفل صغير؟ تفحصهم المخبول واحدا واحدا وصرخ في وجههم: لقد قتلناها لكن كيف تمكنا من ذالك؟ كيف استطعنا إفراغ البحار؟ وكيف مسحنا الأفق؟ وكيف أزلنا هذه الأرض عن الشمس والنور؟وإلى أين نتجه الآن ألسنا في هاوية ما بعدها هاوية؟ لم يعد هناك من فوق ولا تحت ولا جهات ولا اتجاه؟ ألا نتيه في عدم لا نهاية له؟ وفي فراغ لا مستقر له؟ ألا نشعر بالبرد القارس؟ والظلمة تلفنا من كل حدب وصوب؟ ألا ينبغي لنا أن نشعل شمعة بدل أن نلعن الظلام؟.. ماتت القيم ونحن من ارتكب هذه الجريمة؟ أقدس ما كان في العالم فقد دماه تحت حديد خناجرنا... بغتة توقف المخبول وتفحص وجوه المحيطين به، فوجدهم واجين صامتين. ألقى بفانوسه أرضا وقال: "لقد جئت مبكرا؟ وزمني فيما يبدو لم يحن بعد". أو بعبارة أخرى "لست الفم الذي يلائم هذه الآذان".

واضح أن المخبول يجسد الحكيم الفيلسوف كما يجسده زارادشت. والفانوس يجسد نور الحقيقة.والجلبة عامة الناس أو القطيع الساخر من فقدان القيم لبريقها وقوتها.والجريمة هي المدخل الحقيقي للظلام والعدم والفراغ أي العشوائية الكونية.

لكن هل حان وقت تنظيم هذه العشوائية أو فهمها لننسخ السمع إلى زارادشت ونتساءل معه: ما العشواء (le chaotique) أو ما هو الشواش؟ يرادف العشوائي لديه ما هو غير منظم. (ص M.P.C.17)[2] وهو فراغ شاسع يشبه فراغ الصحراء. يترأى هذا العالم لديه

---

(1) F. Nietzsche. Ainsi parlait zara thoustra Gallimard.
(2) Mauvaises pensées choisies.choix établi par Georges liébert.Gallimard.2000

كوحش من القوى لابداية له ولا نهاية،قوة قاسية لاتزيد ولا تنقص، يغلفها العدم ولا يرسم حدودها، يشبه لديه لعب القوى وتموجاتها. يم يلفه الإعصار من كل جهة،مد، وجزر، ينتقل من المتعدد إلى الواحد، ومن الهادئ إلى المتوتر.لعب الأضداد والمتناقضات في حاجة إلى الانسجام..هذا هو عالمي الديونيزوسي الذي يخلق نفسه ويحطمها ابديا "(صM.P.C1143) عالم فيما وراء الخير والشر يسميه نيتشه "عالم إرادة القوة". إرادة القوة من حيث هي تحكم وعزيمة، تحكم عشوائيتنا، وتدفعها إلى أن تأخذ شكلا وتغدو ضرورة في الشكل، وتصبح منطقا بنسيطا.سلسا، رياضيا، وأن تكون قانونا "هذا هوطموح الفنان (ص.M.P.C.41) باعتباره مقوما أي خالقا للقيم ومبدعا لها". (ص99 هكذا تكلم)..)

لكن الكاووس في العمق ينطلق من الذات:

(" il faut avoir encore du chaos en soi.."p.52.ainsi)

فهو سابق على كل تكون أو تصور سابق على كل بناء ثقافي. منه يمكن الانطلاق لتأويل ملائم للوجود. ومنه يمكن إخلاء كل تقويم خاطئ له حسب مقدم الكتاب؟ بول ماتياس (P. Mathias).

هكذا فالإنسان حسب نيتشه يجمع بين الخالق والمخلوق "فهو مادة وجرم وصلصال ووحل ولا معنى وكاووس.. وهو أيضا مبدع نحات ومطرقة.. "فيما وراء الخير والشر".

الكون العشوائي سواء كان امتداد لا نهائيا متضاربا متداخلا أو كان ذاتا بأفكارها الملتبسة المتنافرة، سيغدو فيما بعد عند نيتشه "أنطولوجيا الإرادة".

كل ما يوجد فهو يرنو إلى الوجود.أي وجوده صيرورة (devenir) صيرورة تبسط الكاووس تكشفه وتنشره. كوصموص كاووس هو الصيرورة العشواء حين تنتظم. ولا ينظمها إلا الزمن الدائري المسمى "العود الأبدي" حين تتلاقى خطوط هذا الزمن فيما بينها تسمى اللحظة. الخطوط كانت أبدية في اتجاهها سواء التي أمامنا أو التي وراءنا. وكلما امتدت كلما مالت إلى الانحناء ثم إلى الدوران "كل ما هومستقيم فهو كاذب، قال القزم حانقا الحقيقة دائرية والزمان كذالك" (صAinsi 207). وعليه كل ما هو الآن سبق له أن كان. وهذا هو العود الأبدي. يبدأ زارادشت بالمناداة عليه قائلا أنا زاردشت محامي الحياة ومحامي الألم ومحامي الدور الأبدي (ص 270 (Ainsi يا أيتها الأفكار الحطمية إستجيبي. وحين استاجبت أغمي على

زارادشت لمدة أسبوع ولما أفاق تحدث عن العود الأبدي.: كل شيء يذهب كل شيء يعود، أبديا تدور عجلة الوجود. الكل ينفصل والكل يتحد، إن دور الوجود يبقى أبديا خالصا لنفسه.

الوجود يبدأ في كل "لحظة" من حول كل "هنا". والمركز يوجد في كل مكان. إن طريق الأبدية ينكفىء على نفسه دائما أبدا. (ص Ainsi 271) ويعود القهقرى. أجل الإنسان يعود دوما".

هكذا برز زارادشت كرسول للعود الأبدي. ويرزمعه مذهبه في العود الأبدي: كل شيء يعود أبدا؟ ونحن معه بازغا من الوجود العشوائي الذي وجدنا فيه سلفا ما لا يحصى من المرات.. وهناك سنة سرمدية تدور حول نفسها وتلفظ موجوداتها وتعود عودها الأبدي. إنه نفس الوجود ونفس الحياة. التي تتحقق في الظهيرة الكبرى من الأرض الإنسانية لتعلن أمام الملأ عن ميلاد العلنسان.

ورغم أن الكاووس يخبط خبط عشواء، فهو لا يخلو من قانون يشبهه نيتشه بقانون اللعب، ويربطه بالطفل والبراءة. ذالك أن الطفل براءة ونسيان، بداية جديدة. لعب عجلة تتحرك بذاتها أول حركة أول تأكيد مقدس (ص Ainsi 65).

ويعود بهذا التشبيه إلى ما قبل السقراطيين. إلى هيراقليطس العظيم. وإلى كلمته الخطيرة: (hybris): أي تجاوز الحد كالكبرياء والعنف.هل هذا العالم مليء بالأخطاء والجور والتناقضات؟ أجل يجيب هيراقليطس لكن فقط بالنسبة للإنسان المحدود الأفق الذي يرى الأشياء منفصلة لا في كليتها. بالنسبة للإله الخالق، كل الأشياء متناغمة تناغما لامرئيا بالنسبة للإنسان العادي، معقولا بالنسبة لهراقليطس المتأمل. ولكي يوضح هذا الأخير كيف تتحول النار الخالصة إلى أشكال غير خالصة، يلجا إلى المقارنة بمفردهما الفنان والطفل، يمكنها في هذا العالم بناء وهدم الأشياء بكل براءة. كذالك تقوم النار بذبالتها بناء وهدما بريئا. وهذا اللعب يؤديه الأيون مع نفسه.متحولا إلى تراب وماء، ومتراكما تراكم الرمال على الشاطيء، بعشوائية طفل يبنيها ثم يحطمها.يستريح لحظة ثم يعاود اللعب مثلما تجبر الحاجة الفنان على الإبداع. لا يتعلق الأمر بكبرياء آثم، إنما هو غريزة اللعب اليقظة التي تستدعي عوالم جديدة كل يوم. وقد يحدث للطفل أن يتخلى عن لعبته، لكنه سرعان مَا يعود إليها بنزق بريء. وحينها يشيد ويجمع ويشكل الأشكال وفق قانون وانتظام داخلي محض. يمكن القول أن الكاووس كان حاضرا بقوة

في كل الفلسفات الماقبل السقراطية، إن بوضوح أو بطريقة ثانوية. فهو مثلا "اللانهائي" عند أنكسيماند وهو الصيرورة عند هيراقليطس وهو الكاووس (هكذا بالإسم) عند أنكساغوراس.

ولفهم الكون العشوائي هذا، يقول نيتشه، لابد من العودة إلى الصيرورة.فقبل الحركة لا يمكن للعناصر الأولية أن تندمج في خليط مطلق، لأن أنكساغوراس يتصوره كتداخل لكل الأشياء حتى الجزئيات منها في طاحونة طاحنة لها، مصيرة لها كغبار عارم. الكاووس حالة عشوائية اعتباطية لهذا الغبار والجزئيات والأشياء. المبدأ المحرك في هذا الكاووس هو التوالد: كل شيء يولد من كل شيء. الأسود من الأبيض والسائل من الجامد..طغيان مادة أو ذرات هو الذي يحدد في الأخير شكل الشيء، أما هو في الحقيقة فمكون من عدة عناصر مختلفة متناقضة.. إذا كانت الحركة هي التي تحرك هذا التوالد فإن عناصره العشوائية كانت سابقة عليها، في شكل غبار هلامي كامل في لانهائية. يختلف الكاووس إذن عن اللانهائي لأن هذا الأخير يبدو منسجما متشاكلا في حين أن الأول خليط هجين.

كيف أمكن لهذا الخليط أن يتحرك؟ من دفع الحركة؟ وهل هي حركة عشوائية عمياء؟ بعبارة أدق كيف أمكن الانتقال من الكاووس إلى الكوصموس؟ إنه فعل الحركة،لكن الحركة الموجهة الذكية الناجمة عن النوس "Nous" أو النفس العاقلة التي هدفها هو تحقيق الهوعينه le (même) الذي يمنح الانسجام في هذا العالم ويمنح الأشكال وجمالها في هذا الكون.النوس بداية حركة بسيطة دائرية بدأت من لحظة ما في الكاووس مشكلة دوائر أكبر فأكبر..تفسر كروية الأفلاك ودائرية الثريا والنجوم، وحركية الكون.

لكن كيف أمكن للنوس أن يبدأ ويختار نقطة بداية ويتحرك ويجر معه كل هده الحركة الكونية؟ جواب أنا كساغوراس: للنوس امتياز الاعتباطية والعشوائية. (ص 70 المرحلة التراجيدية) [1] يمكنه أن يبدأ أنا شاء. وكأن الأمر لا يخلو من لعب (هيراقليطس) واللعب هو الصورة الإستعارية الاعتباطية والعشوائية. وهو صورة مرتبطة بالفنان أو الطفل كما سبقت الإشارة إلى ذالك. إلا أن النوس لا نفحة فيه للمتولوجيا ولا لتيولوجيا. فهو عبقرية ميكانيكية معمارية تخلق منها معمارا متحركاً لكن دائما انطلاقا من هذه الاعتباطية اللاعقلانية الخاصة

(1) F.Nietzsche.la philosophie à l'époque tragique des grecs.tr.jean- louis packes, MicheL Harr et Marc de launay. Gallimard.1975

بالفنان (نفسه). وكأن الصيرورة ليست ظاهرة أنطولوجية ولا أخلاقية إنما هي فنية: تراجيدية. لذا كان الفنان يوربيدس العظيم والجريء يستطيع الجهر بهذه الأفكار الفلسفية الغريبة عن استعدادات عامة الناس من خلال الأقنعة والأدوار الساخرة للمسرح.

إن قوة أنكساغوراس ومفهوم "النفس العاقلة" تكمن في إعتباطيتها أي عشوائيتها الشعواء. الوجود العشوائي (chaos) ليس اعتباطيا أو عشوائيا لأنه كذالك في حد ذاته فقط بل لأن اللغة والكلمات والاستعارات والمفاهيم هي الأخرى اعتباطية. فكيف ندرك هذه العشوائية! لقد حددها نيتشه على الشكل التالي: "هناك في الكون الغارق في أضواء الأنظمة الشمسية العديدة، برزت ذات يوم حيوانات ذكية واخترعت المعرفة. إنها اللحظة الأكثر كبرياء والأكثر كذبا في "التاريخ الكوني" لكنها ليست سوى لحظة أو دقيقة وبعدها تنهدت الطبيعة وتأوهت معها تلك الحيوانات الذكية[1].

ومع ذالك فهذا التصور لا يمكنه أن يبرز بما فيه الكفاية الجانب المؤسف والمشوش والمنفلت. الجانب العبثي والإعتباطي للذكاء الإنساني في الطبيعة (intellect). لقد مرت قرون لم يكن فيها هذا الإنسان؟ وإذا ما انقرض الآن لا شيء قد يحدث. ذالك أن الذكاء الإنساني لا يتعدى مهمته حياة الإنسان. وهو السبب في كون الإنسان مبالغا في مركزيته في هذا الكون. وهو المسؤول عن كل ضباب هذا الكبرياء الذي يخدع الإنسان في قيمة الوجود وينتج له الأوهام.

من أوجه هذه الأوهام التخفي والكتمان. فالإنسان الضعيف الذي لا يقدر على مواجهة هذا الوجود يميل إلى المحافظة على ذاته، يلجأ إلى التحايل والتخفي. بما هو كذب وخداع وقناع وحجاب ومسخرة وتمثيل لاوجود في هذا الإنسان لغريزة الحقيقة الصادقة والخالصة. فهو كالحاكم الذي يلامس مظهر الأشياء ولا يرى إلا شكلها، فتتحول لديه الحقيقة إلى إشارات وتحفزات. حتى ذاته وجسده لا يعرفه حق المعرفة.

فمن أين تنبعث غريزة الحقيقة ؟ إذا كان الإنسان يستعمل ذكاءه للتخفي وذالك للمحافظة على ذاته، فإن الضرورة والملل يمليان عليه عقد صلح وسلام مع الآخرين. من هنا يبرز التقنين الأول للحقيقة عن طريق اللغة ويتجلى بالتالي تعارض الحقيقة والكذب. إن

---

(1) Vérité et memsonge au sein extra-moral.p.205.ibid.

الإنسان لا يكره الكذب والأوهام إنما يخشى نتائجها، ولا يحب الحقيقة بقدرما يريد تبعاتها الحسنة، التي تحفظ الوجود. فهو لا يبالي بالمعرفة الخالصة التي لا فائدة من ورائها.

لكن ما هي اللغة؟ وهل تنتج الحقيقة والمعرفة؟ وهل هناك تطابق بين الكلمات والأشياء؟ الكلمة هي النقل الصوتي لانفعال عصبي."(ص 210) أيمكن للانفعال العصبي أن يكون سببا مبررا لوجود الأشياء؟ كيف يمكن القول "هذه الحجرة صلبة"؟ ونصف الشجرة بالتأنيث والعود بالمذكر؟ أليست كل هذه التحديدات اعتباطية عشوائية. ولا أدل على ذالك تعدد اللغات؟ إن الوصول إلى كنه الأشياء وجوهرها يبقى في منأى عن اللغة. وهذه الأخيرة لاترى سوى علاقة الإنسان بالأشياء.إن هذه العلاقة يمكن نعتها بالاستعارية. فنقل الإنفعال العصبي إلى صورة يشكل الإستعارة الأولى. ونقل الصورة إلى صوت هو الإستعارة الثانية وهذا هو أمر تكوين المفاهيم: فهي لا تنقل تجربة خاصة مخصوصة إنما هي عامة تنطبق على عدة أشياء مختلفة. المفهوم هو هوية مختلفة ومختلطة. هوية ما لا هوية له. مفهوم الورقة لا يعكس هوية كل ورقة (أوراق شجرة، أوراق كتاب أو دفتر أوراق نقدية).

المفهوم إذن ذو نزعة إنسانية. الطبيعة لاتعرف المفهوم "مفهوم الكلب لاينبح" وتبقى الطبيعة بعيدة في ذاتها عنا.

الحقيقة أوهام نسينا أنها كذلك.إنها جملة استعارات وكتابات ونزعات إنسانية، وعلاقات بدائية، أسستها وقننتها شعوب عدة. الحقيقة هي نسيان كل هذه الأمور. إننا لانعرف من أين نتبع غريزة الحقيقة الخالصة لأنها عكس البيانات المفاهيمية التي تشبه الصور في المفاهيم وتجردها وتعممها. غريزة الحقيقة خالصة خاصة، لا تخضع للتقسيم ولا للمعمار. إنها علاقة إستطيقية أي نقل تقريبي، ترجمة مترددة في لغة غريبة.(ص215)ولأنه ليس من الصحيح أن يبدو ويتجلى جوهر الأشياء في العالم الأمبريقي، فإن الح قيقة لاتكون إلا إحساسا وغريزة حيوية. إن تكرار صلة الإنفعال العصبي بالصورة يتقرر علة وسببا مثلما يتقرر تكرار الحلم حقيقة. هل الذي يقرر هذه الأمور هي قوانين الطبيعة؟ في الواقع إننا لاندرك هذه القوانين إلا في نتائجها.فهي مجهولة لدينا في جوهرها. ولا نعرف إلا الزمان والمكان أي علاقات التتابع والأعداد.

إن الغرائز التي تدفع إلى إبداع المفاهيم هي نفسها الغرائز التي تبدع الأساطير والفن. الأولى تشكل حالة الوعي والثانية حالة الحكم. الحالة الأولى هي حالة أوهام وخداع والثانية هي حالة حدس وحيوية. هكذا يجتمع الرجلان العقلاني والحدسي، ويتجاوران لفهم عشوائية الوجود. الأول بعشوائية لغته (لوغو عشوائية) والثاني بحدس لغته.

"الفن أقوى من المعرفة،ذالك لأنه يحب الحياة، في حين أن الهدف القصي الذي تقصده المعرفة ما هو إلا...التعديم." (ص 176. نيتشه. عشق المعرفة) [1].

---

[1] La passion de la vérité.P171.ibid

من المفاهيم الفلسفية يمكنها أن تفكر

في سوء تفاهم

أو

ألفوديصيا

"إن السمة الأساسية للحقيقية لدى نيتشه هي أنها ليست سوىسوء تفاهمو موضوع احتقار عارم"

موريس بلانشو

يمكن لكلمة "سوء تفاهم" كمفهوم أن تخترق عدة مجالات مختلفة: كالمجال السياسي: "سوء تفاهم" تراجيدي بين دوغول والجزائر" لمؤلفيه Jacques Baumel وما الذي يبقى من حربنا بين روسيا والغرب ل Natalia narotchnitskaia و"محمد السادس وسوء التفاهم الكبير" لعلي عمار.. وتخترق المجال الأدبي الفني كسوء تفاهم" Martin وIrene Nemirovsky page أوميشال دوشان ل Judith Housez.

كما يمكن أن تعتمل داخل المجال المسرحي(أ كامي) والمجال الفلسفي (إ.موران وف نيتشه).

I "سوء تفاهم" مسرحية لألبير كامي[1] تتكون من ثلاث لوحات، وعدة مشاهد، تحكي قصة بسيطة لأم وفتاتها يمتلكان فندقا صغيرا لكنه نظيف وأنيق، دفعتهما ظروف العيش القاسية والآفاق المتكررة المملة إلى حبك خطة لإغتيال نزلاء الفندق وسلبهم أموالهم بتواطيء مع الخادم الكهل الصموت...تقضي الخطة تخدير الضحية ثم رميها في الوادي حتى تظهر جثتها خامدة هامدة فيما بعد في السد.

---

(1) Albert camus, le mal entendu, nouvelles versions gallimard. 1958

للأم ولد هاجر منذ صغره إلى بلاد بعيدة فيها البحار والشموس الحارقة وفيها إمكانية جمع المال. صدفة (عبثية) قرر العودة إلى الديار، فقصد الفندق لكن الحرج الذي داهمه هو كيف يقدم نفسه لأمه وأخته، وقد تغيرت ملامحهم جميعهم.

قرر النزول في الفندق تاركا زوجته في مكان آخر لمدة، حتى يجد طريقة ليكشف عن هويته. لكن الخطة وعزيمة الأخت كانت قوية فأوقعت به ومات "بسوء تفاهم". بعد أن عرفت هويته قالت الأم: "لم أعرفه فقتلته" (ص 225)و"حين لا تعرف الأم إبنها فعليها أن ترحل" (ص 226).

عناد الأخت بات أقوى في إتمام فصول الخطة وعدم التراجع عنها. فلم تقتل الأخ فقط بل واجهت زوجته بموته ثم أشهرت رميه في النهر بدم بارد.

ترى ما هي دلالة "سوء تفاهم" في هذه المسرحية؟ سوء تفاهم هو عبث الحياة. وتراجيديتها تبدو لنا في عدم استقامة أمور الحياة وعدم استلذاذ الزمن المساوق لها كما تبدو لنا في رتابة اليومي وثقله.

نعثر على أولى الدلالات اللغوية في ص 208 حيث جاء في الحوار:

آه، إن العجوز لم يسمعك جيدا. (Aura mal entendu) فهو غالبا ما لا يفهم جيدا. طبيعي أن يكون العجوز مشوش السمع ثقيل الفهم بالنظر إلى سنه. لكن إذا لاحظنا أولا صمته وثانية قلة كلامة طيلة المسرحية وتدخلاته، القاسية والحاسمة رغم قلتها – فستكتسي هذه الشخصية بعدا آخر– قد يكون القدر وقساوته.

في آخر مشهد في المسرحية (ص244) ما يؤكد ذلك! يقول العجوز بصوت واضح وصارم:

هل ناديتني؟

فتجيب مارية (زوجة الهالك):

آه! لا أعرف! لكن ساعدني أنا في حاجة للمساعدة. رحمة بي أرجوك ساعدني!

ويرد العجوز بنفس الصوت الصارم: لا!

– هذا هو البعد العبثي للحياة والذي يأخذ شكل "سوء تفاهم".

أما في ص 238 فتشرح أخت الهالك مارطا سبب قتله لزوجته:

- إذا كنت تريدين معرفة السبب فقد حصل سوء تفاهم. ومهما كانت معرفتك بالعالم فهذا الأمر لا يجب أن يفاجئك.

يفهم سوء التفاهم هنا كقدر لا رجعة فيه. حيث هناك خطة لا يمكن ايقافها ولا تعديلها- تقضي بهلاك الزوج/الأخ مثلما حصل لسابقيه.

ورغم حدس الأم والتي حاولت التراجع أو على الأقل حاولت تأجيل التنفيذ..فإن العجوز لم يرحم!

وما يزيد الخطة تراجيدية وعبثية، هو علاقة التعبير باللغة وبالمعنى والقصد.تقول الزوجة: كنت أعرف بأننا سنجازى عقابا على فعلتنا..وأن الشر يكمن في هذه السماء...كان هدفه هو أن تتعرفوا عليه، أن يجد داره وأن يحمل لكم بعضا من السعادة..(كان هذا هو قصده) لكنه لم يعثر على الكلمات الملائمة. وحينما كان يبحث عن العبارة قتلتموه (بكاء). (239)

فهل الوجود أو انتاج معنى الوجود يتوقف على فائض في المعنى لا نعرف ما نفعل به أم على فقر في المعنى لانجد له تعويضا؟(اللامعنى)

بعد آخر لمفهوم "سوء تفاهم" تفصح عند الأخت حين تقول: (ص 237) متوجهة للزوجة: إنك تتكلمين لغة لا أفهمها. إني لا أفهم جيدا (J'entends mal) كلمات كالحب والفرح أو الألم.

لماذا لا تستطيع هذه الأخت فهم هذه الكلمات الرقيقة؟ السبب هو ميولات الطفولة ونزعات الأزمة التراجيدية التدميرية: "ما علاقتي بهما(الأم والإبن)، لأتركنهما للحنان المفقود، وللملابسات المشبوهة والغامضة" (ص 240). لا تبين هذه الغيرة سوى عن عقدة الإخصاء والكبت..التي تأخذ شكل عزلة ما بعدها عزلة: "لقد أنكرتني أمي، وأفتقدتها. الجريمة عزلة حتى ولو إرتكبتها الجماعة. والموت كذلك". (ص 241).

عزلة إخصاء وكبت هي العناصر الأساس لليأس. وهي كلمات تنظم طبقات النظام (ordre)؛ ذلك الذي "لا يسمح لأحد أن يعترف به أبداً". (ص 242).

فعلى الإنسان أن يكون حجرة صخرة صماء أو بليدا أبلها من الدهاء.

"II من المهم أيضا تقدير ما يمكن أن يكون عليه سوء تفاهم".

يتحدث إ.موران فيما يسميه إبستمولوجيا المركب[1].. عن العديد من المفاهيم: عن المركب والعلم والضجيج والمعلومة والبراديغم والإيديولوجيا وترحال المفاهيم.. وسوء التفاهم..

وبهذا الصدد يشير إلى أنه كان عرضة لسوء تفاهمات عدة. منها أن الناس يعتقدونه مفكرا تركيبيا، نسقيا شاملا إندماجيا موحدا مؤكدا. يعتقدون أنه يملك براديغما يبطل كل القواعد القديمة، ويصل به إلى المركب الخالص المقابل للتبسيط المطلق. والحال أن المركب يتضمن في ذاته استحالة التوحيد والإتمام يتضمن جانبا من اللايقين من عدم التقرير وهذا لا يعني أن الفكر المركب هو النسبية المطلقة والشكية على طريقة فايرباند.

منبع سوء التفاهم هذا هو كون الناس لا يستطيعون الوقوف ولا إدراك الموقع البرزخي: أي التموقع بين تيارين متناقضين: بين الجهد الجهيد لبلوغ تمفصل المعارف المتشتتة والجهد المضاد لتوزيعها وهدم تمفصلها. الكلية هي "طموح نحو الحقيقة" وهي على حد قول أدورنو "لا حقيقة". والأهم في كل هذا ليس هو التناقض إنما هو مواجهة التناقض والإعتراف بأهمية النفي. هناك ميل نحو التركيب وميل نحو الهدم في آن واحد.وهي حالة تراجيدية تتبدى لنا في استحالة تجاوز التناقض كلية؛ أو بعبارة أدق في تجاوزه دون القدرة على نكرانه..

هناك سوء تفاهم آخر يتصل هذه المرة بكلمة السرعة:يبدو إ.موران في أعين القراء وكأنه يكتب بسرعة خارقة، فيضغط على الزر لتندلق ثلاث مائة صفحة..وهذا غير صحيح ذلك أن الكتابة تجربة قاسية ومؤلمة وتزداد ألما كلما تمت إعادة صياغتها. إن منبع سوء التفاهم هذا قد يعود إلى سرعة القراءة لدى القراء.

ثم لا يكفي أن نلاحظ سوء التفاهم وأن نعمل على التقليل منه واختزاله إنما يجب مساءلته: لماذا هناك سوء التفاهم وليس هناك بالأحرى التفاهم؟

يعود الأمر بالنسبة لإدغار موران إلى نوع من التضيف ونوع من التقسيم والتنظيم لعناصر المعرفة..مثلا..في المجال السياسي: يعتبر إ. موران نفسه يساريا وفي نفس الوقت يمينيا (أو حقوقيا). يؤمن بالحريات وبحقوق الإنسان والإنتقال السلمي للسلطة وأيضا يؤمن بأن العلاقات

(1) Epistemologie de la complexité..in introduction à la pensé complexe.ed.du seuil.2005. P 125

الإنسانية والاجتماعية يمكنها أن تتغير في العمق ولا يجب أن تبقى خاضعة للإصلاحات السطحية.

هذا المزج لم يفهم إلا ضمن ثنائية "إما هذا...أوذاك". وأتهم موران "بالكونفوشيوسية".

حتى على مستوى التخصص يتساءل الناس هل هو عالم أم فيلسوف؟ فيختار ألا يكون لا في معطف هذا ولا ذاك؛ ويمنح لنفسه حرية الإنتقال من هذا إلى ذلك..إنه "مثقف برزخي" يبحر فيما بين العلم واللاعلم، أساس إبحاره هذا هو غياب الأسس: أي الوعي بهدم أسس اليقين القائمة بالطريقة العقلانية الممكنة. التي تجمع بين المعرفة العلمية والتحقق العلمي وبين المعرفة الفلسفية والإبستمولوجية.

سوء التفاهم الأول ليس اعتقادا خاطئا؛ إنما هو اعتقاد لا يرقى إلى التموقع في اللاموقع.

سوء التفاهم الثاني لا يقدر على وجه الدقة الآخر وينسى تقدير ذاته كالآخر.

سوء التفاهم الثالث يعود إلى ثنائية أبيض/ أسود ولا يستطيع أن يتجاوز هذه الإزدواجية.

لا يمكننا فهم البراديغم كأهم مفهوم في إبستمولوجيا إ. موران إلا إذا خرجنا من دائرة سوء التفاهم هاته؛ طابعها المنطقي والشكلي كما يحدده موران هو إما وإما (ou bien/ou bien). أما الطابع البديل فهو لا/ لاni/nii أو و/و: et/et لا وحدة ولا تعدد. أو الوحدة والتعدد في نفس الآن. كما هو الأمر في: صدفة/ ضرورة وكمية/ كيفية..(ص 72).

البراديغم لدى موران يختلف في تعريفه عن تعريف كوهن ويجمع بين البعد اللسني البنيوي وبين التعريف المألوف وهو ضرب من العلاقة المنطقية (تضمن، إنفصال، اتصال، إبعاد) فيما بين عدد من المفاهيم أو المقولات الأساس (ص 174) وهو يختلف عن مفهوم الإيديولوجيا لأن هذا الأخير يبدو كنسق من الأفكار أي كتصور متكامل.

ما حققته إجرائية مفهوم البراديغم ينعته موران بالإنعطاف البراديغمي، ثورة هائلة مست كل الفكر الغربي في جانبه الميتودولوجي والإبستمولوجي والمنطقي وحتى الأنطولوجي. كل هذه المحتذيات كانت منظمة ضمن ثنائيات خطية: ذات/ موضوع، جوهر/ هوية، علية/ سبب كافي، إلا أنها لم تكن كازدواجيات تتواصل فيما بينها وتترابط بوشائج الجذب

والنبذ..كانت تبحث عن توازن الخطاب بإقصاء التناقض والتيه ولم تكن ترى في اللانسجام عنصرا قادرا على تفسير المعرفة.

IIIسبق لميشال أونفري[1] أن أشار إلى استعمال ف. نيتشه لمفهوم "سوء تفاهم" في كتابه "المعرفة البهيجة" Gai savoir. ولقد استعمل المفهوم في سياق شق تاريخ الفلسفة إلى شقين كبيرين: الأول اهتم بدراسة الجسد، بمعرفته والإحساس به والآخر أنكره وبخسه أشد البخس.

تبدأ مقدمة المعرفة البهيجة[2] بالإشكالية التالية: أيمكن أن ننقل بواسطة المقدمات ما يحمله هذا الكتاب من معاناة لمن لم يعش مثل هذه التجارب؟ أجل! خاصة إذا كان الكتاب مسطورا برياح الثلج الباردة من شهر أبريل وكان إنتصارا على المرضى وعلى قر الشتاء. وكان يطفح بالإمتنان لأنه حقق شيئا غير مسبوق، هو امتنان شخص تعافى وتشافى. فماالعجب في هكذا ظروف أن يفصح لنا الكتاب عن الأوجه العديدة للجنون والحمق. هذا الكتاب " المعرفة البهيجة" هو احتفال بعد حرمان طويل وعجز مستديم.

نفس التجربة المؤلمة ينقلها لنا ميشال أونفري تحت عنوان "جينيالوجيا أخلاقي"[3] بعد أن كشف له الطبيب عن ضعف مديد في صامات القلب. دخل جسد "(أونفري) في تجربة معرفة تحولت فيما بعد إلى نزعة هيدونية".(ص14).

الموضوع في التجربتين واحد هو "الجسد" في المرض والوهن. ومن جهة أخرى ذات الموضوع هو " الموت".

هناك علاقة وطيدة بين الصحة والفلسفة. كل فلسفة هي بالضرورة فلسفة نابعة من الجسد. إلا أن هناك من يعتمد في تفلسفه على الفجوات والفراغات المؤلمة وهناك من يعتمد على القوة وخيراتها. الأول يحتاج إلى الفلسفة كعلاج وترياق أما الثاني فيرى فيها شهوة وأناقة. حين يكون البؤس هو أساس التفلسف، كما هو الشأن لدى كل المفكرين المرضى، فما هي حالة الفلسفة آنذاك؟ إنها فلسفة نابعة من المرض من المعاناة من المواجهة والصراع. فلسفة " تجعل من الجسد موضوعا للوعي، يتصالح فيه الأديم مع الذكاء" ويبقى الموت هو اليقين الوحيد

(1) Michel onfray. L'art de jouir, pour un matérialisme hedoniste. Grasset 1991. pp 64-69.
(2) Nietzsche. F. le gai savoir 1882. tr.Alexandre Vialatte. Gallimard.1950.
(3) Op. cit.M. onfray. L'art de jouir.p.13 passim.

الذي نملك. إذ لا يتعلق الأمر بتدجينه بقدر ما يتعلق باحتقاره. "نزعة اللذة هي فن هذا الإحتقار".

في هذا السياق يتساءل نيتشه.."ألم تكن الفلسفة دائما وإلى يومنا هذا شرحا وتأويلا للجسد، وسوء تفاهم بسيط حوله. وراء كل التطورات الأخلاقية التي وجهت الفكر وتاريخه إلى حد الآن يتوارى سوء التفاهم الناتج عن مواجهة ما هو فيزيولوجي.." سواء في الفرد أو في الطبقة أو في العرق برمته. وبات نيتشه ينتظر جرأة طبيب فيلسوف تكون له الشجاعة الكافية ليقول: لا يتعلق الأمر في أية فلسفة إلى الآن "بالحقيقة". إنما يتعلق بشيء آخر، لنقل بالصحة بالمستقبل بالنمو بالقوة بالحياة...(ص 11. نيتشه).

– هذا الفيلسوف الطبيب– وبالتجربة– هو ميشال أونفري.

إن القول الفلسفي إنطلاقا من المعاناة والآلام يسمى في الفرنسية بـ (Algodicée). "ألغو" باليونانية تعني "الألم". وديسي" تعني القول والحق والكلام. إذا كانت تيوديسي هي علم الكلام الديني فألغو ديسي هي علم الكلام الإنسي الذي دفع نيتشه إلى أن يثق بديونيزوس إله الإنتشاء. وإنطلاقا منه سيقر الفيلسوف الألماني بأن الفلسفة هي "بوح للجسد". فهذا الأخير هو الذي يعرف الحماس لا النفس أو الروح التي تبقى خارج هذا الانفعال. أو تتأثر به فيما بعد. الحماس الجسدي ذاته هو الذي يفسر لنا كيف كتب نيتشه "هكذا تكلم زاردشت" في شهر ونصف. "بوحي مباشر وفجائي، يحول ما لا يمكن قوله إلى قول فلسفي، نابع من أعماق نسمعها ونتصاع إليها دون أن نسألها، نور ساطع وجذبة رهيبة تمزج المرء خارج ذاته..بمزيج من الألم والغموض أو مزيج من الرعشة والإندهاش..كل هذا الإختمار مبتدأه ومنتهاه هو الجسد. فيه يتحول المرض والألم والعجز والحاجة والفاقة والفقر والوهن إلى حيوية وتعالي. كان نيتشه يلتقط هذا الإحساس، يرعاه ويحتضنه خلال تسكعه هنا أو هناك وخلال تنزهه في هذه الحديقة أو تلك في جذاذات صغيرة..ليجعل منه فيما بعد كتبا رائعة: هذا هو شأن العلنان، وشأن العود الأبدي، وشأن إعادة تقويم القيم.

كنت قابعا هنا في الانتظار..

في انتظار لاشيء.

أستلذ فيما وراء الخير والشر

تارة بالنور وتارة بالظلام..

منغمسا في اليوم، في النهر، في الظهيرة

في زمن دون مغزى..

وفجأة يا صديقي، تحول الواحد إلى اثنين

وظهر زاردشت. (المعرفة البهيجة.)/ غناء الأمير).

بعد هذا الحماس وهذا الوحي/ الوعي..تدثر نيتشه، بغلالة الإنحطام والتدهور.. وحاول الإنتحار أكثر من مرة وغمره الحمق في آخر حياته.

أليست هذه الحياة والحالات مظاهر من مظاهر الجسد. إنه اتفاق مبرم مع الجسد باعتباره مكانا ومحلا للفكر فيه تقلبات الجسد هي من يولد حدوس الفكر..جسد نيتشه رهيف حساس هش بدرجة قصية..لكل المعطيات المباشرة..كقوة حيوية، كإرادة، يمكن حكيها وسردها..فالفكر علامة تشخيصية لتجارب الجسد. من هنا تلك المفاهيم المستوحاة من التيرموديناميكا: القوة الحيوية، إرادة القوة، مقابل قلق الجسد وضعفه وفقره.

"سوء تفاهم" نيتشه لا يتعلق بسوء تقدير تاريخ الفلسفة للجسد فقط؟ بل و"بسوء فهم" العلاقة بين "الأديم" وسطح الآدمية من قلق ومرض وتحرج وبين إرادة الصحة كطعم أبدي" كيف يمكن للمريض أن يكون سليما وللضعيف أن يكون قويا؟ عند حدود التعب وعتبة الإنهيار يجد نيتشه قوة الرغبة وقوة الإرادة، أليس هناك "سوء تفاهم"؟ حياة نيتشه التي لا تطاق تقيء لعدة ساعات، آلام في الرأس لمدة أيام، أرق وسهاد متكرر، آلام في العيون، قرحة المعدة، بواسير.. لا يستفيق من الألم إلا ليوم واحد على عشرة. هناك بين جسده العليل ووعيه الوقاد دينامية لا تتوقف هي السر في "سوء تفاهم" إذا علمنا "بأن الفلسفة هي محاولة قول ما يتطلبه الجسد." "هل اشتكينا مرة من كوننا لم نفهم كما يجب؟ من كوننا شوهنا ولم تدرك مقاصدنا بله حرف قولنا؟ سواء كنا محل "سوء تفاهم" أو لم نكن؟ إن سوء التفاهم هو نصيبنا..و لمدة طويلة، أيضا. أو لنقل إلى حدود 1901 بكل تواضع ! إنه ايضا عنوان شرفنا، ونحن قلة إذا ما حاولنا تغير الأمر. إنهم يخلطون أفكارنا لأننا ننموا، ولأننا نتغير باستمرار ونفجر القشور القديمة، نغير جلدنا مع كل ربيع، ونغدو شبانا دوما، أكثر علوا وقوة ومستقبلا، ونغرس بقوة جذورنا في الأعماق،...ونعانق السماء بعناق حي واسع ونرشف من نورها بنهم كبير بكل غصوننا وكل

أوراقنا إننا نكبر مثلما تكبر الأشجار- وهذا ما يصعب فهمه، مثلما يصعب فهم الحياة ! إننا لا نكبر في نقطة واحدة إنما في كل الجوانب..لا نكبر في اتجاه واحد إنما في كل الإتجاهات..فوق/ تحت، داخل/ خارج...إننا نقترب من الصاعقة...(ص 345/ Gai.savoir.346)

وفي شذرة أخرى (ص 359) بعنوان: بصدد الوضوح؛ يقول نيتشه: عندما نكتب لا يكون هدفنا هو أن نفهم ولكن أن لا نفهم أيضا. ولا ينتقص من قيمة كتاب ما إذا ما وجده البعض غامضا: فهذا الغموض قد يكون من نوايا المؤلف، فهو لا يريد أن يفهم من طرف أي كان. كل عقل متميز وكل ذوق رفيع يختار قراءه، وبعد ذلك يغلق الباب على الآخرين. من هنا تولد القواعد الطريفة للأسلوب، لكي تبعد وتدين بلوغ مؤلف ما، وتمنع من فهمه البعض وتفتح آذان البعض الآخر.."

يمكن إعتبار نيتشه رجل "سوء تفاهم" بامتياز. حصل له ذلك مع فاغنر وقبله مع شوبنهور ومع صالومي..

"نعرف بأن نيتشه قد غض الطرف (سوء تفاهم) باشمئزاز كبير بعد ذلك عن أوبيرا فاغنر. والأهم في هذا التحول، ليست الأسباب الشخصية، ولا السياسية والجمالية، إنما هو الدافع الفلسفي: كما يبدو لنا في السؤال التالي: ما السبيل إلى إبداع موسيقى لا يكون من منبع رومانسي كما هو الأمر في الموسيقى الألمانية، وإنما يكون من أصل ديونيزوسي؟ إن فكرة ميتولوجيا جديدة هي فكرة رومانسية كما هي فكرة تعود إلى ديونيزوس كإله سابق سيأتي. ومع ذلك فنيتشه يسجل مسافة بينه وبين الاستعمال الذي يقوم به الرومانسيين لأفكاره، ويقدم لها وجها آخر أكثر جذرية، مما تبدو عليه لدى فاغنر. والحال ما الذي يميز ديونيزوس عن فاغنر إنه جوهر سؤال "سوء تفاهم" بين نيتشه وفاغنر[1]. وعلى كل حال لا يشكل فاغنر في ألمانيا سوى "سوء تفاهم" (ص 193) [2].

نفس الطابع الفلسفي كان وراء "سوء تفاهم" نيتشه مع شوبنهاور. إذا كان المقصود بسوء تفاهم (malentendu) وعدم الفهم (incomprehensión) هو خرق التفاهم والفهم

(1) Jurgen Habermas. Le discours philosophique de la modernité douze conférences. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz éd. Gallimard. 1988. p. 108.

(2) Pour plus d informations cf. Nietzsche contre wagner. Tr. Eric. Blondel. Flammarion 1992. p 193.

المتبادل، فيجب أن يتأسس التفاهم على تحالف الناس واصطفافهم على هوية واحدة وإنية واحدة". هابرماس (نفسه ص 164).

هذا الاصطفاف وهذه الإنية- هي المفاهيم التي افتقدت إليها علاقة نيتشه بشوبنهور.. فبعد أن حصل الاختلاف حول التشاؤم حل محله تفاؤل حيوي عارم، ولم تعد إرادة القوة مأساوية بكائية بل باتت إرادة تراجيدية فرحة.. ولم تعد الغرائز حيوانية إنحطاطية إنما أضحت ميولات إنسانية حقيقية، وراح الجسد.. هو مقياس الحياة. (يعرف هؤلاء العزل المعتزلين أصحاب العقول الحرة، أنهم سيظهرون باستمرار في ظروف ما على عكس ماهم عليه. وهم لا يريدون إلا الحقيقة والصدق والأمانة، فيلفون في نسيج شبكة من سوء التفاهم، حتى أن رغبتهم الملحة لا يمكنها أن تمنع تشويه فعلهم بطرهات الرأي الخاطيء والإمعية والإعترافات المشبوهة والصمت الجامل والتأويل المغشوش" (نيتشه شوبنهاور مربيا ص 300).

هذا القول لنيتشه يضع شوبنهاور ضمن هؤلاء الأحرار الذين قال عنهم ذلك الإنجليزي: "هاته الأدمغة الإستثنائية تتم أولا إهانتها ثم تصيبها الميلوخوليا ويجتاحها المرض لتلقى حدفها بعد ذلك". (نفسه ص 298).

شوبنهاور مربيا يعني نفس القول نيتشه مربيا " ما كتبت حول شوبنهاور، يقول نيتشه، هو تاريخي الحميم، صيرورتي وأساسا وعدي وما هو عليه أنا الآن" (ها هو الرجل ص 11).

لكن فيما بعد إنقلب الجن فبات شوبنهاور استعارة تدل على الانحطاط فهو ينفي الحياة ويفتري عليها ويتشاءم منها (كل فن وكل فلسفة ينظران إلى ذاتهما كترياق وإنقاذ للحياة السامية والحياة المنحطة يفترضان دوما عذابات ومعذبين. والحال أن هناك نوعين من المعذبين أولائك الذين يتألمون من غنى الحياة ويريدون فنا ديونيزوسيا ورؤية تراجيدية للحياة وأولئك الذين يتألمون من ضنك الحياة ويترجون من الفن والفلسفة الراحة والطمأنينة). ينتمي شوبنهاور إلى هذا الصنف الأخير وهذا هو أصل سوء التفاهم بينه وبين نيتشه[1].

أما "سوء تفاهم" نيتشه مع صالومي فلم يكن مباشرة بقدر ما كان عبر الأخت الغيورة إليزابيت نيتشه.

---

(1) CF. Essai d'autocritique. Notament ch. 6
CF. Schopenhauer éducateur. Tr. Henri Albert. Robert laffont 1993.

إلتقت صالومي لوأندرياس (روسية) بنيتشه وهي بنت العشرين سنة من عمرها. في سنة 1882 اجتمع شمل حب أفلاطوني ثلاثي جمع كل من صالومي وبول ري ونيتشه. إلا أن هذه العلاقة الثلاثية..الحميمة لم يكن لها أن تستمر..ولربما لهذا لاحظ نيتشه أن صالومي إمرأة متميزة وذكية ولكنها لا تطاق. لقد كان المشترك والمتفاهم حوله بينهما هو التفكير في الموت والله. خاصة بعد وفاة أبيها. وهو الأمر الذي سيدفعها إلى تبني نزعة هندوسية. لكن مشتركهما الآخر هو الصحة العليلة الهشة. موضوع ضمن نقاشات أخرى ذات طبيعة فلسفية بإيطاليا، حيث أمضى نيتشه مع صالومي ثلاثة أسابيع من التسكع المشترك.

لكن من سيفتعل "سوء التفاهم" النهائي بينهما هي الأخت الشرسة إليزابيت فورستر نيتشه- التدخل الذي لن يغتفره لها نيتشه أبدا.

بعد ذلك غاب نيتشه في غيبوبة سوداء..إستنار سوادها بكتاب ما بعد حداثي عنوانه "هكذا تكلم زاردشت".

في السلم الدائم

أو

الكسموبوليتيا

"السلم الدائم شعار قمين بالمقبرة"

دالمبير

التفكير حسب كانط هو نشاط للعقل لا للفهم، إنه ممارسة وليس نظرية، إنه تمرين عقلي. التفكير هو استعمال للذات، استعمال يأخذ لذاته اسم المحاولة والمحاولة مجازفة والمجازفة هي جوهر التفكير. وجوهر التفكير إنما هو الحرية مثلما مثلما هو العطاء للحقيقة لدى هايدجر.

التفكير حسب كانط هو بدء الخطوة الأولى في الفراغ، فما السبيل إلى التوجه الوجهة الصحيحة في هكذا فراغ؟ S'orienter تعني حرفيا التوجه نحو الشرق أي البحث عن الشفق وعن الجهات الثلاث الأخرى بالتالي. حين ألمح الشمس يمكنني بعد ذلك تحديد الجنوب والشمال والغرب، (الغسق). ولا يتأتى ذلك إلا بشعور ذاتي، هو يميني أو شمالي وإذن لا يمكن التوجه جغرافيا رغم كل الأشياء الموضوعية إلا بمبدأ ذاتي. وكما أن التوجه في الفضاء يتحكم فيه المبدأ الرياضي فإن الذي يحكم التحرك في الفكر هو المبدأ المنطقي وهي وظيفة العقل الخالص.

الفكر لا موضوع له، أو الأصح إنه ينتج موضوعه في نفس الوقت الذي يخترع فيه طريقته في التفكير؛ وهو تيه وظلمة تبحث عن شرقها وإشراقها، عن شفقها وغسقها ويشق طريقه ومسالكه أولا انطلاقا من ذاته وجوانيته وثانيا في التوجه نحو برانيته. الحالة الأولى جوهرها "الحرية" أما الثانية فجوهرها "الجمهور". سبق "للأنوار" أن جمعت هذين الجوهرين في جملة واحدة: "على المرء أن يستعمل عقله على جميع المستويات بطريقة حرة وعمومية". الحرية هنا بمعنى "الحق اللا مشروط" في إخضاع كل خطاب وممارسة إلى محكمة العقل بطريقة علنية عمومية

عادلة عقلانية عارفة من جهة، ومن جهة أخرى "الحق اللا مشروط" في إنتاج الحرية والحرية لا تكون كذلك إلا إذا كانت عمومية وأمام الجمهور.

إلا أن عمومية الحرية لا تعني التواصل والنقاش وتبادل الحجج في المجال العمومي، بل على العكس من ذلك تعني حرية العقل أو الروح أولا، ودفعها إلا شتى حالاتها التأملية أي عرضها وإشهارها Publicité وفق الحكمة القائلة: "حين يفكرالمرء عليه أن يضع نفسه في موضع الآخرين" أي أن ينوع ويعمم حالات التأمل المختلفة بكل حرية. عمومية الحرية تأخذ هنا اسما ثانيا لدى كانط هو الشيء العمومي.Res Publica فالجمهورية قبل أن تكون نظاما سياسيا فهي نظام فلسفي لذا لا غرابة إن تكلم كانط عن السلم الدائم في الفلسفة (بين الفلاسفة) والسياسة (بين الدول).

السلم الدائم Pax perpétua هو شعار قمين بالمقبرة، لأن الأموات لا يتعاركون ولا يتحاربون فيما بينهم، فهم في سلام دائم. تعود هذه الفكرة وهذه العبارة حسب دالمبار D'Alambert إلى تاجر هولندي. أو هو شعار حانة التاجر والذي برز من خلال لوحة رسمت عليها مقبرة تحمل ذات الشعار حسب لايبنز.

"نحو سلام دائم"[1] ينقسم إلى قسمين كبيرين:

1- نحو سلام دائم بين الدوال (السياسة)
2- نحو سلام دائم في الفلسفة (الفلاسفة)

الأول يتضمن عدة أجزاء منها:

1- بنود أولية لأجل سلام دائم بين الدول.
2- بنود نهائية لأجل سلام دائم بين الدول
3- ضمان السلم الدائم
4- بند سري لأجل سلام دائم
5- عن الخلاف بين الأخلاق والسياسة لأجل سلام دائم
6- عن اتفاق السياسة والأخلاق من خلال المفهوم المتعالي للحق العمومي.

---

(1) E Kant. Vers la paix perpétuelle et autres. Trad. J. F. Poirier- F. Proust. Flammarion.

أما الثاني الإعلان عن خلاصة مقبلة لميثاق السلم الدائم في الفلسفة، فيتضمن:

1- آفاق سعيدة لسلم دائم مقبل

2- آفاق مقلقة لأجل سلم دائم مقبل في الفلسفة.

نحو سلام دائم (خريف 1795) هو تطوير لمشروع (1793) "النظرية والممارسة" المعنون بـ: "الفدرالية" وفق حق الناس الذين هم في مشورة فيما بينهم" وهو محاولة فلسفية تنطلق من التساؤل المؤجل حول شعار تلك المقبرة: هل هو شعار يهم كل الناس؟ أم يهم رجال الدولة فقط المهووسين بالحرب، أم يهم أيضا الفلاسفة المنخرطين أساسا في هذا الحلم الرفيع للسلام. هناك فرق بين السياسي المحنك والسياسي النظري، بين رجل الدولة العارف بالعالم والذي لا تهمه الآراء الفارغة لصاحب النظرية، وهذا الأخير الذي لا يمكنه أن يهدد أمن الدولة. ومع ذلك ففي حالة نزاع بينهما لابد لرجل الدولة أن يتحمل مسؤوليته وإلا يعرض أمن الدولة للخطر. بهذا المبدأ المنقذ (Clausula Salvatoria) يعلن كانط عن نيته الصالحة واهتمامه المطمئن، ويقترح ستة بنود أولية لأجل سلام دائم. الأول ينفي كل تحفظ بصدد عقد السلم وإلا سيكون سببا في حرب قادمة، والثاني يتصل بعدم استعباد الدول (كبيرة كانت أم صغيرة) من طرف دولة ما، والثالث يتعلق بتفكيك وتسريح القوات المسلحة لأنها تهدد السلام في كل وقت، والرابع يتعلق برفض الديون الخارجية التي تمنح بهدف السيطرة والخامس يمنع عن أية دولة التدخل في شؤون دولة أخرى (كتكوين حكومة مثلا)، والسادس يمنع عن الدول المتحاربة استغلال المجرمين والخونة والجواسيس في الدولة العدو لزعزعتها.

ثم يليها بثلاثة بنود نهائية لأجل سلام دائم بين الدول: يبدأها بتحديد معنى الدولة. فدولة السلام ليست هي دولة الطبيعة لأن هذه الأخيرة هي دولة حرب. وعلى الأولى أن تحدد وفق بنود منها: <u>البند</u> ❶ إن التكوين المدني للدولة يجب أن يكون جمهوريا أو وفق دستور جمهوري يؤكد حرية أفراد المجتمع وخضوعهم لقانون واحد، ومساواتهم كمواطنين ويميز كانط في الدولة بين ثلاثة أصناف: دولة أوتوقراطية (حكم الواحد: الأمير) ودولة أرستوقراطية (حكم البعض: النبلاء) وديموقراطية (حكم الكل: الشعب). وتشكل الدولة هنا مفهوم السيادة أما المفهوم الثاني فهو مفهوم الحكامة أو النظام (Regeminis) وهو على ضربين: إما نظام

جمهوري وإما نظام طاغي والمقصود بالنظام الجمهوري المبدأ السياسي لفصل السلطة (التنفيذية والتشريعية والقضائية) أما النظام الطاغية فهو تماهي الإرادة العامة مع إرادة الواحد. من الحكومات الثلاث الأقرب إلى الطغيان الحكومة الديموقراطية، لأن الجميع يقرر بصدد الواحد أو ربما ضده، وحيث "الكل" يحكم في حين "الواحد" هو الذي يحكم واقعيا. هذا ما يجعل الإدارة العامة متناقصة مع ذاتها ومع الحرية.

فكل حكومة لا تتأسس على التمثيلية هي حكومة غير مطابقة (non forme) لأن رجل القانون لا يمكنه أن يكون متفذ إدارته (تناقض). ماعدا الديمقراطية يمكن تطبيق التمثيلية في النسقين الأوتوقراطي والأرستقراطي، كمثال على ذلك فردريك الثاني الذي كان يحلو له أن يقول: أنا الخادم الأعظم للدولة. ولكن الحكامة إذا كانت مطابقة لمفهوم الحق فهي التي تحدد النظام التمثيلي الجمهوري. الجمهورية هي الممارسة السياسية التي تدعو إلى الانعتاق من كل وصاية. إنها ممارسة للشيء العمومي ومن أجله.والجمهورية لدى كانط على نوعين: الأول يصفها بالنومين والثاني بالفينومين، الأول هو الفكرة أو المفهوم إلا أنه يجب فهم الفكرة هنا بمعنى فكرة الحد الأقصى، والمفهوم وهو في بعده القصي وهذا الأخير لا يقدم حلولا بقدر ما يقدم مشاكل. أما الثاني فهو تلك الجمهورية الظاهرة والتي تم تجريبها وممارستها واستخدامها.

البند ❷ إن حقوق الناس يجب أن تتأسس على فدرالية دول حرة، ذلك أن الدول مثلها مثل الناس في حاجة إلى ضمان أمنها واطمئنانها ولذلك فهي في حاجة إلى المطالبة بوضع دستور يضمن حقوقها وهذا ما يمكن تسميته بتحالف الشعوب، ولا يقصد به دولة واحدة لكل الشعوب لأنها ستعاني من إشكالية الرئيس والمرؤوس كما لا يقصد بالتحالف لأجل السلام عقد السلام، لأن هذا الأخير ينهي حربا أما الأول فيريد إنهاء كل الحروب لأجل سلام دائم، شكل هذا التحالف يطلق عليه كانط اسم الفدرالية (Fédéralisme).

أما البند❸ فيتعلق بـ"الحق الكوصموبوليتي وضرورة حصره في شروط الضيافة الكونية".

ولا يقصد بالضيافة الكوصموبوليتية عمل الخير والإحسان إنما يقصد بها الحق، حق الغريب في الضيافة على أرض الآخرين، وألا ينظرون إليه كعدو. فالغريب لا حق له في الإقامة (وهذا يتطلب إجراءات عدة) لكن له الحق في الزيارة. هذا الحق مرتبط بإمكانية الاستمتاع بالمساحة الأرضية التي تعود إلى الجنس البشري كلية. حق الضيافة هذا يتوقف عند حدود

البحث عن شروط وإمكانية ربط علاقات تجارية مع السكان الأصليين، وكلما ابتعدنا عن التدخل في شؤون الغير كلما كنا في الطريق نحو سلام دائم، إلا إن هذا الأخير هو دوما في حاجة إلى ضمانات. الضمانة الأولى لا تقدمها إلا الأم الأولى الطبيعة. التي تقدم الإنسجام المطلوب الفائق لكل نزعات الناس. وتأخذ في مهمتها هاته شكلين: الأول هو شكل القدر والثاني هو شكل القدرة الإلهية. من خلالهما تقود الناس إلى العيش في كل أركان الأرض. وعن طريق الحرب تقودهم إلى تعمير حتى البقاع المقفرة وربط صلات متعادلة فيما بينهم؛ في الصحاري والبراري في البحار والصقيع... يبدو أن الحرب من هذه الزاوية المحققة للسلام ميل طبيعي لدى الإنسان. أما الضمانة الثانية فتكمن في بند سري للسلام الدائم. السر هنا لا يمس البند بقدر ما يمس الشخص الذي يريد أن يبقى معنويا، غير معروف، ومؤداه: "على الدول المسلحة والمهيأة للحرب أن تراجع حكم الفلاسفة المتعلقة بشروط إمكانية استتباب السلم العمومي". وذلك بإشاعة حرية الرأي والتعبير حتى يتسنى للفلاسفة التعبير عن أطاريحهم وأرائهم بصدد الحرب والسلم وبالتالي تستفيد الدولة من آرائهم بطريقة سرية.

ويختم كانط حديثه عن السلم الدائم في السياسة بأضمومتين لهما علاقة بالسياسة والأخلاق أولا: معلوم أن السياسة تتنافى من شتى الجهات مع الأخلاق. وهذا ما يؤكده كانط حين يعرف الأخلاق باعتبارها مذهبا كونيا للحذر Prudence. فالسياسة تقول: "كن حذرا كالأفعى" والأخلاق تضيف: "كاليمامة كن وبدون حيل" فإن كانت السياسة الحقيقية لا تخطو خطوة بدون احترام الأخلاق ؛ فإن الأولى تبدو فنا صعبا، والجمع بينهما لا علاقة له بالفن؛ ذلك لأن الأخلاق قادرة على فك عقد لا تستطيع السياسة مباشرتها. من هنا استمرارية النزاع بينهما. ثانيا لكن توافقهما يمكن أن يتحقق من خلال المفهوم المتعالي للحق العمومي. فالأخلاق ليست فضيلة فقط بل هي أيضا حقوق (حقوق الناس) وفي هذا المنحى تنسجم السياسة بالأخلاق... أو على الأقل تتقارب ولا تتنابذ.

أما القسم الثاني من "نحو سلام دائم في الفلسفة" فيتكون من أفقين واحد سعيد وآخر مقلق، للإعلان عن الاتفاق القريب لصياغة معاهدة السلم الدائم في الفلسفة (1796).

الأفق السعيد ينطلق من عدة حيثيات تنقسم هي بدورها إلى حيثيات فيزيقية وأخرى ميتافيزيقية. بدءا يتحدد الإنسان من درجة دنيا هي الطبيعة ودرجة عليا هي الفلسفة، الدرجة

الدنيا نلمسها في قولة كرسيب الرواقي القائلة: "بأن الطبيعة قد منحت الخنزير روحا بدل الملح حتى لا يفسد" هذا هو المستوى الحيواني الأدنى لدى الإنسان أما مستواه الأعلى فهو كونه حيوانا عاقلا، وبين هذا وذاك منحت الطبيعة عدة ميولات للإنسان منها: القدرة على استعمال العقل، والقدرة على الاحتكاك بالآخرين جدالا ونقاشا، القدرة على خلق منازعات وخصومات إلى حد القيام بحروب، حتى لا يعتلي الفساد هذه الأجساد. إن أثر الفلسفة هو صحة العقل والفلسفة هي ترياق هذا العلاج الذي لا ينصح به إلا الأطباء الحكماء، هذا ما جربه الفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس (Posidonius) حين استطاع أن ينتصر على ألم المفاصل.

إن السلم الفلسفي المستديم لا يستقيم مع الدغمائية، لأنها وسادة للنوم ونهاية لكل حركة، ورغم أن اللاأدرية تعارض الدغمائية فهي لا تؤثر على العقل في شيء لأنها تشك في كل شيء ولا علاقة للنزعة الاعتدالية بالفلسفة لأنها تؤمن بأنصاف الحلول شأنها شأن الدوكسولوجيا. وحدها الفلسفة النقدية هي القادرة على ضمان السلم الفلسفي وذلك لأنها لا تروم تشييد الأنساق ولا هدمها بقدر ما تركز هدفها على اختبار سلطة العقل. وبالتالي مفهوم الحرية ومبدأ الأمر الأخلاقي القطعي L'impératif catégorique بهما تتلىء الأفكار وتتسلح. هذه الفلسفة المسلحة تفتح آفاقا سعيدة للسلم بيقضتها ونقذيتها وعقلانيتها. بواسطة العقل يستطيع الإنسان التلاؤم مع الطبيعة ومع الحرية ومبادئها الأخلاقية. هذه الملائمة لا تتأسس على مفاهيم حسية فقط بل تتأسس من أفكار ميتاحسية؟ هي الحرية والوازع الأخلاقي. هكذا تتأسس الفلسفة الميتافيزيقية التي هي كما يدل على ذلك اسمها بحث عن الحكمة. والحكمة هي انسجام الإرادة مع الهدف الأقصى (أي الخير الأسمى) أو هي المبدأ الباطن للإرادة القاصد مبادئ الأخلاق باعتبارها واجبا. الله والحرية والخلود، تلك هي موضوعات هذه الحكمة أي موضوعات العقل العملي الأخلاقي. وبما أنه لا أحد يمكنه أن يعترض على هذه الحكمة يمكننا من الآن الإعلان عن المعاهدة المقبلة لسلم دائم للفلسفة.

أما الأفق المقلق فهو أفق خصومات ونزاع. فكلوزير هذا لم يدرس الفلسفة النقدية ويريد تدريسها لشاب راغب. ولتحقيق هذا الغرض يريد أن يبعد النقد عن العقل الخاص. وهو في هذا مثل الشخص الذي نصح النعاج بإقصاء الكلاب لتعيش في هناء مديد. ففي نظره يجب

إبعاد اللغة الخشنة والمتوحشة للفلسفة النقدية والبحث عن اللغة الشعرية التي تلائم هذا الشاب، كما يجب القفز على مذهب المعرفة (الجانب النظري) وهو ضروري للإبقاء على الجانب العملي. فكيف يمكنه فهم هذه الحكمة: "تصرف وفق مبدإ تطمح فيه أن يتحول إلى قانون كوني؟" هذا هو الجهل بعينيه ومع ذلك لا يمكنه أن يمس الإعلان عن سلام دائم في الفلسفة. الفلسفة هي محبة الحكمة وهي أيضا معرفة نظرية تحتوي مفاهيم أولية خاصة بالعقل الخالص، بها تسائل حدودها. ما المعرفة؟ ما شروطها ما أدواتها؟ يمكن للإنسان أن يغلط لكن عليه أن يكون صادقا في كل ما يقول فاختراق هذا الواجب يسمى الكذب وهذا الأخير سواء كان خارجيا أو داخليا يحسب اليقين حقيقة ما نعلم أنه ليس كذلك ويحسب ما نعتقد بوعي أنه غير يقين. فالكذب (أبو الكبائر) هو أكبر مفسدة للطبيعة الإنسانية. إن إيقاع الحقيقة مثله في ذلك مثل الشعار الذهبي الذي يرفعه جل الصينيين التجار في واجهة متاجرهم: "هنا لا نغش". الحقيقة خاصة في الأمور الميتافيزيقية هي الإيقاع والوزن الطبيعي. بمفرده الأمر التالي: "لا يجب أن تكذب" كاقتناع جواني هو المبدأ الحقيقي للفلسفة كمحبة للحكمة والذي يحقق السلم الدائم ويضمنه للأبد حتى./.

في مغزى الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة

"هاك ازبيري ..بيري
أهاك (....) لكبار."

الفلسفة والشعر قمتان شاهختان متقابلتان. فالاحتفال بهما احتفال في أعلى القمم؛ حيث يسود الصمت بدل الكلام والغياب بدل الحضور، وتسود الحكمة والحب. انتقلنا في احتفالات الشعر من السوق العكاضية إلى البيت الشعري وانتقلنا في احتفالات الفلسفة من الأغورا والمدينة الدولة إلى بيت الحكمة والمنتديات.. وفي الاحتفالين العالميين استمرارية لذات الاحتفال الهوميري والجاهلي وذات الاحتفال الديونيزوسي والحكمي.

الاحتفالات لدى كل الشعوب هرج ومرج. أنخاب وثمالات، موسيقى وطرب. فما السبيل إلى دمج الاحتفالية بالقول الشعري والطرب بالإيقاع الجميل الهادئ والاندفاع بالعقل والميتوس باللوغوس؟ ذلك كان رهان اليوم العالمي للشعر وهذا هو نفس الرهان في اليوم العالمي للفلسفة المزعم عقده والاحتفال به.

بدأت الفكرة صغيرة. صغيرة جدا، في يوم احتفالي باخوسي أيام ربيع الفلسفة بفاس؛ حاكت فيه ثلة من صحبي الحكمة ومهووسي الاحتفال فكرة الشعراء المغاربة التي كانت تكبر وتكبر باستمرار. يوما بعد يوم. وكبر مع الفكرة السؤال: هل هناك من فائدة وراء يوم واحد في السنة؟ تقف فيه الإنسانية برمتها أمام أسئلتها وقلقها وإشكالاتها؟ فتناسلت الأسئلة. وكان لابد من راع يرعى الفكرة رسميا ويخاف عليها من التيهان ومن الذهاب ومن الفتور والقنوت؛ لأن مساحات الترحال بحجم العالم ودواليب الإدارة بحجم السلطة وأنانية الذوات بحجم 'الأنا'.

أخطأنا عنواننا في المرة الأولى. ولأن العالم فسيح الترحال، فقد حطت الفكرة كاملة لأول مرة في بلاد الشيلي. وتم الاحتفال لأول مرة في العهد الجديد باليوم العالمي للفلسفة هناك، فانتشت تلك الجهة من العالم بفلاسفتها وموضوعاتها ومفاهيمها الفلسفية. ولم يتذكر العالم آنذاك تلك المجموعة المشاغبة البسيطة في مرحها الجدية في تعاملها مع الفلسفة ومع آفاقها المنطلقة من شعار 'الزبيري... بيري' ذكروا أن المغرب هو صاحب الفكرة والشاعر الوزير هو الذي

احتضنها وراسل من راسل عن حق وممثلة المغرب في اليونيسكو هي التي مثلتنا وهي لا تعرفنا لا من خلال كتاباتنا ولا من خلال صورنا ولا حتى من خلال حضورنا الاعتباري؛ لو صادف أن تقاطعنا في أروقة إدارة ما لما انتبهت إلينا البتة... ولم يتوقف الزمان، وألححنا في المراسلات من خلال نفس المتحمس لفكرتنا ولنا؛ وتشكلت لجينة صغيرة سميت "باللجنة العلمية" وخاضت في الاقتراحات والمبادرات ولوحظ أنها لا تمثل كل الحساسيات الفلسفية بالمغرب ولا الجهات الرسمية وغير الرسمية والمدنية فتوسعت إلى "لجنة علمية موسعة" ومع ذلك يمكن نعتها بالتقصير والإغفال بله التهميش والإقصاء. ووجدت هذه اللجنة من يترأسها يا ناس، وبات يصول ويجول ويكل اللغات، ويقترح وينشرح، ويطمح في أن يتحول "كرسي" اللجنة العلمية الموسعة إلى "كرسي" الفلسفة الموسع في اليونيسكو؛ وحين يخون التطوع العمل الفلسفي لا يقبل منه إلا من يملك كرسيا في شعبة الفلسفة أو ما جاورها؛ فتميد بنا الاقتراحات في مجالات عدة وتنتقل جغرافيا من "فاس" كمدينة للاحتفال فيلصق بها مكناسة الزيتون الممتدة إلى تخوم صحراء الراشدية؛ ونتحول بدوخة رأسية إلى مراكش؛ وكانت مراكش هي المغرب فيما مضى فارتحنا للمدينة الحمراء ولنخيلها وقلنا لا بأس، زارها وعاش فيها وقضى نحبه فيلسوفنا علنا نتذكره ونكرمه؛ لكن قيل رباط الخير والخيل هي العاصمة والصخيرات هي الساحل وفيها مربط الفرس والفلسفة ويومها العالمي. لا ضير في ذلك فجغرافيتنا واسعة وكل شبر فيها يستجيب للنداء خاصة إذا كان نداء العقل. فمن يلقي "المحاضرة الافتتاحية" ومن يلقي "المحاضرة الاختتامية"؟ من يكرم (بتشديد الراء) ومن يكرم (بتخفيفها)؟ من يترأس المقهى الفلسفي (المقاهي) ومن يكون نادلا نازلا فيها؟ من يعرف الأسماء والأعلام الفلسفية الغالية في بورصة الفلسفة؟ ومن يقترح البسطاء المغمورين الذين لا بورصة لهم ولا رصيد فيها. من تربطه بيونان صلة وبالأسكندرية صلة؟ ومن لا صلة له إلا بهوامش هؤلاء وصعاليك أولئك؟...

ما معنى اليوم العالمي للفلسفة بالمغرب؟ لا يزيد هذا اليوم في الفلسفة بالمغرب قيد أنملة؛ لكنه سيفصح عن البهلوان في الفلسفة؟ وعن الجسور؟ وعن الأبله الديكارتي وعن البليد السارتري وعن المتزلف وعن المتطاوس الباروكي؟ وعن الهومو فيلوصوفوس...

لكن من الجهة الأخرى، الهامشية البسيطة المغمورة المشاكسة، سينتبه الحكماء الشرفاء إلى المستقبل، الصامت، المثابر، المكابر، المكابد، للفلسفة بالفعل ولصديق الفلسفة والمفهوم الحق.

إن مغزى اليوم العالمي للفلسفة بالمغرب يكمن في هذا الافتراع الذي سيحدث: مثلما افترع كوبرنيكوص تصورنا للعالم دون أن يمسه بسوء.

خاتمة: في راهن الفلسفة

ما "الجديد" اليوم في الفلسفة بالمغرب؟ وما الذي يسمح "بتقدير" هذا الجديد إن وجد في جسم الفلسفة المغربية منذ ابن رشد إلى الآن؟ بأي ميزان يمكن وزن هذا التقدير، ومن أية جهة يمكن تقريره؟ أمن جهة الموضوعات أم من جهة المنهجيات؟ أمن خلال الاختيارات الكبرى أم من خلال الاختلاف في الرؤيا؟ متى يكون الظرف مناسبا لإجراء مثل هذه التقديرات وملائما للقيام ببعض التأويلات؟...

ظرفية:

أما عن الظرف، أو "الظرفية"[1]؛ فهي حاجة فكرية يستشعرها الباحث المتأمل حين يلاحظ تراكما ما من حيث الكتابة والتأليف ـ وتداولا ما من حيث الملتقيات والمنتديات واختيارا ما من حيث المحتديات والمقتضيات: فالزمن الملائم لإجراء التقديرات والتأويلات تمليه هذه الظروف بله تحتمه. وهي ظروف قائمة في المغرب لا محالة. إن التراكم الوازن للكتابة الفلسفية بالمغرب في الكتب والمجلات والصحف (مغربية كانت أو أجنبية)، والملتقيات الفكرية السنوية أو المناسباتية الدورية أو الفصلية تسمح لنا بالتأكيد أن الظرف مناسب لتقدير التطور الفكري الفلسفي المغربي وللبحث فيه عن "الجديد". لكن بأي "ميزان" سنقوم هذا التطور؟ وبأي معيار سنقف على هذا الجديد؟

ميزان

لا يمكن لهذا الميزان (ضمن موازين أخرى) إلا أن يكون "قسطاسا"[2]؛ ولا يمكنه أن يوصف إلا من خلال مقاديره ومعاييره. وقيمة هذه المقادير لا يمكنها أن تشبه إلا "ببيض النمل".

(1) وهذه المناسبة بهذا التلقي تعد ظرفية قصوى.

(2) لا يلزمني قسطاس الغزالي في شيء. اللهم في الإسم.

الطبيعة الدقيقة لهذا الميزان ستكون بالضرورة "المقارنة". والمقارنة التي لا تراعي التاريخ (الحقبة الزمنية، الأحداث التاريخية، البقعة الجغرافية...) لا يمكن نعتها بالتاريخانية. وهذه الأخيرة لا تخلو من تقابلات ومقاسات وانتقادات؟ فهي تلغي تلقائيا النموذج والمثال وتستبدلهما بالصنو والند، وترفض التمركز على الذات وتشتت المراكز بيد تأويليه تؤمن أحيانا بحدود التأويل (الحداثة) وتفرط فيها أحيانا (ما بعد الحداثة). قسطاس بهذا الشكل وهذا القدر يدنو من الموضوعية دون أن يتماهى معها، ومن النزاهة يرنو إلى آفاق القراءات المتعددة والمختلفة يسميها الغرب الهيرمنوطيقا وهي عندنا تلك النزعة التأويلية أو التفسيرية، باعتبار التفسير هو العودة إلى المعنى الأول والتأويل هو الوقوف على سر المعاني.

تطور أول:

للفكر الإنساني (لما هو متاح للبشرية فيما بعد) تطورات وسياقات مختلفة ومتباينة، يكاد يحكمها منطق خاص قبل أن تتحول إلى ما هو عام ومتاح... فمنطق تطور الفكر الغربي بدء من الفلسفة اليونانية ليس هو منطق الفكر الشرقي والفكر العربي الإسلامي منه على الخصوص. فالأول تطور فكري إتصالي سواء على مستوى الإشكالات والموضوعات أو على مستوى التوجهات والاختيارات ـ وإن تطور في إتصاله عبر ثغرات وفجوات فذلك لا يضيره في شيء بل إنه منطق التراكم النوعي. هذا هو حال التطور الفلسفي من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل إلى السوفسطائيين إلى ما بعد السقراطيين...

أما الثاني فهو تطور فكري انفصالي لا مدارس فيه ولا تيارات ولا امتدادات وحتى حين نقول إشكالية الشرق الإسلامي في مقابل الغرب الإسلامي فإننا نشير إلى الانفصال أكثر مما نشير إلى الإتصال. ذلك أن التطور يراوح نفسه بالعودة إلى النص الأرسطي الأبدي. فالاتصال هنا اتصال خارجي يبدأ من نقطة جامدة لا من نقطة تسير في اتجاه معين. إن يتم الكندي (أبو إسحاق) الأنطوتيولوجي يؤكد الانفصال لا الاتصال رغم العودة إلى النص المشائي. فمنطق تطور الفكر الفلسفي العربي منطق منفصل بمعنى متقطع محشو بالفجوات وكأننا في كل لحظة نبدأ من الصفر. منطق يميز عزلة الفيلسوف حين يختلي بنفسه لتأمل النص الأبدي. هكذا يمكن فهم العديد من التيارات الفلسفية المغربية التي اشتغلت على أرسطو وابن رشد.

لكن أي تطور يخفيه هذا الانفصال؟ إنه يخفي تطورات عدة. فمهما قيل تبقى فلسفة ابن سينا فلسفة سينوية وفلسفة ابن رشد فلسفة رشدية رغم أنهما انشغلا بفلسفة أرسطو وكل قول أو شرح وتفسير في الفلسفة هو تأويل. هو في الحقيقة تأويل تأويل. إن هذا التربيع يظهر شيئا ويخفي آخر. يظهر قولا ويخفي آخر - "فالمضنون به على غير أهله" قول خفي، ونظرية التأويل الرشدية قول آخر والظاهرية تأويل مختلف... فهل "جديد" هذه الحقبة الوسطوية كان متواريا فيما هو قديم؟ نفس السؤال يبقى واردا وقائما حين بات ابن رشد هو مرجع التأويل الفلسفي.. أين هو "الجديد الفلسفي" في التأويلات على ابن رشد؟ هل هو جديد مضمر؟ لماذا هذا الإضمار؟ إن الإضمار قول منحرف، حديث انزياح يخضع لضغوطات موضوعية وذاتية. موضوعيا ماذا يمكن القول في ظل ما وضع من إشكالات؟ لا شيء. لذا يبدأ التأويل، تأويل إشكالات وضعت سلفا، وفي التأويل تحشر أقوال وتضمر. ذاتيا أي إبداع يمكن المغامرة به؟ نظرا لصعوبة الموقف تتوارى المبادرات وتتكسر. هكذا يمكن رصد "فلسفة جديدة" خجولة أو الأصح ملامح فلسفة تجيب عن إشكالات عصرها بإشكالات عصر آخر. ترى ما هو مستقبل هكذا إبداع وإضمار؟ يجب الإفصاح والخروج إلى القارعة. قارعة خريطة الفلسفة بالفعل. ثم إلى متى سيبقى لسان حالنا الفلسفي هو لسان الماضي؟ إلى أن ننفصل عن التراث. ذلك الانفصال القطعية الذي لا يتخذ لسان الآخر تعبيرا عن حالته. للقسطاس دور في هذه المهمة التاريخية. ومع ذلك سيبقى للدراسات التراثية مشروعيتها لكن دون مستقبل، التراث يمكن تأويله كما نشاء ووفق ما نشاء (بحدود أو بدون حدود) إلا أننا في حاجة إلى تأويل الواقع لا تأويل التأويل.

تطور ثان

هناك تطور آخر، فرانكوفوني في الغالب، يمزج بين العربية والفرنسية في الكتابة والتفكير وفي غالب الأحيان. لا علاقة له بالتراث الفلسفي العربي إلا لماما، ثقافته الفرنسية سمحت له بتحقيق مسافة نقدية مع التراث، حيث لا تلحظ عيناه إلا اللحظات القوية (مفهوم العلامة عند الكندي، عقلانية ابن خلدون، صوفية ابن عربي، حداثة ابن الفارض). يطغى على هذا التطور للفكر الفلسفي بالمغرب ميله إلى الأدب: الرواية والشعر أساسا. وهذه الأدبية قد-

تكون نابعة من مفهوم عام للكتابة يدمج الأجناس الفكرية بالأدبية دون أن يخلط فيها بينها. لكنه وفي جميع الأحوال يفصل هذه الأخيرة عن الموضوعات الفلسفية، يفصل الشعرية عن الإشكالاتية، يفضل القوالب الفنية عن المفاهيم. يمكن نعت رواد هذا الاتجاه بالأدباء الفلاسفة، فمنهم من مارس الفلسفة بروح شعرية، ومنهم من لم يتحمس للفلسفة قط ومنهم من له أنطولوجيا مؤجلة ومنهم من فضل الرواية على الاستشراق والاستغراب... "الجديد" في هذا التطور الفكري هو إيحاءات وإشارات فلسفية يمكن إلتقاطها واستثمارها. وهذا تقرير لا يمس الجانب الأدبي ولا يخوض فيه، وإنما ينحصر في تقدير المبادرات الفلسفية والاقتراحات الفكرية. فهي عبارة عن خطاطات أولية في الأنطولوجيا، في الاستطيقا، في تداخل العلامات، يمكن إعتمادها للاستمرار في أخذ المغرب والمغرب العربي كأفق للتفكير: وبالتالي الخوض في تاريخ خريطة للفلسفة من هكذا موقع.

تطور ثالث

خرج هذا المنحى من معطف علم الكلام وتطور في اتجاه التيولوجيا بالمعنى الذي اقتضاه شلايرماخر وغادامير في ألمانيا قد يكون وراء هذا التطور الفكري للفلسفة بالمغرب عوامل شتى. أهمها: غياب مبحث للدين لا ينحصر موضوعه في الصفات والذات الإلهية بل يتعداه إلى أهمية الدين كاختيار وإحساس وإلى أهمية المنهاج والتأويل... ثم عودة المسألة الدينية كوجه من أوجه صراع الحضارات... ثم مقاربة مفهوم السلطة والسلطة السياسية بالأساس...

لم يراكم هذا الاتجاه بعد تراكما ملحوظا... لكنه نشيط وفق إمكانات التدريس والتوجيه الأكاديمي... رغم أن المنحى الصوفي في الفلسفة وفي التداولية وتجديد الفكر الديني قد دعى إلى "فلسفة للدين" وحدد برنامجها وضرورتها. إن الأهمية الأكاديمية لمثل هذه الأبحاث مثلها مثل الأهمية التي نمنحها لإبداعات الأدباء الفلاسفة؛ لا يمكن نكرانها، والجدة في هذه الأخيرة هي ربط دراساتنا الثيولوجية بالدرسات الثيولوجيا الغربية التي أفرزت اتجاها ومنهجا يحظى باهتمام شديد، بالنظر إلى ظرفية "العولمة" وما أذكته من صراع على المستوى الديني والفكري عموما.

لكن قبل حلول هذا المنعطف، كان هناك اهتمام بالدراسات الابستمولوجية وكان بارزا أن من لا ينتج العلم لا يمكنه أن ينتج الابستمولوجيا لا باعتبارها معرفة حول العلم فقط بل ودراسة نقدية له لذا مكث هذا الاهتمام الابستمولوجي في مدارات الترجمة والتلخيص والتلقين وأولئك الذين تفوقوا في المجال كان الغرب وطنهم تدريسا وإبداعا، لقد استفاد الطلبة من هذه الأبحاث الابستمولوجية وما يزالون، لكن جديد الفلسفة المغربية لا يمكنه أن ينبع من مثل هذه الشرايين!

إنعطاف أول:

كل المباحث الفلسفية نظرية المعرفة / نظرية العقل / الأخلاق موررست بهذا الشكل أوذاك في الفلسفة المغربية إلا مبحث علم الجمال أو الاستطيقا(قيمة الجميل). فلم تنل حظها من البحث والتأويل إلا قليلا. وهي كمحتدى في بدايتها. عولجت أولا من طرف التشكيلين الممارسين والمنظرين للميدان، ثم من طرف الفلاسفة والنقاد على شكل شذرات والإتماعات... وبعد ذلك في أطروحات جريئة لم تنل حظها من الانتباه والاهتمام بعد، يمكن عدها رائدة... وفي ريادتها "جدة". لقد تجرأت وألفت في هذا المضمار ما يمكن تشبيهه بـ"إستيطيقا" هيجل، أو "بنقد ملكة الحكم" لكانط... ففي "إستيطيقا عربية إسلامية" إدراك عميق للبحث عن الأسس؛ وللبحث عن تأويل خاص وفق منطق خصوصي للمسألة الجمالية. وفي "علم الجمال العربي الإسلامي" رصد عام لعلم الجمال في كل المجالات الفنية والبلاغية.

مبحث أنطولوجي هام لمفهوم "البهاء"... سواء في العمل الأول أو في العمل الثاني، هناك إختراق جديد لموضوع جديد. لا يتوقف عند المرجع المثال: أرسطو أو ابن رشد؟... إنما يسائل الإرث... يسائل التصور، ويبحث عن التأويل الملائم للحقبة الملائمة...

انعطاف آخر

لكل فلسفة مرجعيات وإحالات، وهذا أمر طبيعي في إطار الاستمرار الفلسفي؛ لكن غير الطبيعي هو الانبهار بها أو تقليدها ومحاذاتها. وسيبقى هذا الخطر يهدد كل تجديد وإبداع فلسفي؛ حتى تلك الكتابات الفلسفية التي تعلن مسافة حيادها وعمق نظرتها النقدية، وما دام

الخطر بهذا الحجم؛ فلابد من البدء بالنظر إلى الكتابات الفلسفية الشابة بالمغرب من هذا المنظور. فهي كتابات زاخرة بأعلام فلسفية كانت منسية أو غير معروفة البتة في جسم الفلسفة المغربية: كنتشيه وهايدجر، فوكو وديريدا، ليفياس وبلانشو، كاريو وبوتنام وصلوترادايك وغويص.

الملاحظ أن هذه الكتابات تميز بين الترجمة كمثاقفة والترجمة كموضوعة فلسفية؛ وكذا بين التأمل الفلسفي والكتابة الفلسفية. وبهذا التمييز تحد من خطر التبيعية؛ فهي تترجم قول هذا الفيلسوف أو ذاك وتنقله إلى فضاءاتها بالأمانة الممكنة والمحتملة؛ وبالخيانة المرتقبة وحين تريد التحقق من مشروعية هذا الفعل وهذا النقل، تجعل من الترجمة موضوعة فلسفية. وتمارس التأمل الفلسفي على إشكالات سابقة، كما تمارسه على الواقع في حوادثه وظواهره، في أحداثه وتمظهراته....

كتابات تمزج بين الفلسفة السياسية لدى الفارابي والبحث عن أسس الفكر الفلسفي الغربي مثلا وبين مقاربة الانفصال والاتصال والبحث في العقلانية الساخرة.. تتحدث عن الكندي وهايدجر لكن في سياق فلسفي أنطو/ تيولوجي لا تاريخي، كما تجعل من اللغة موضوعة فلسفية وتسافر عبر التباساتها إلى مضان فعل التفلسف وإلى أخلاق الغير أو الإيتيقا كتابات تميزها الجرأة الفلسفية بوضع اليومي موضع تفكيك وتقويض فلسفي، ووضع الله والدين والجسد موضع سؤال استشكالي، والمزج بين الأجناس المعرفية، الشعر والفلسفة والمقالة والترجمة والبحث والعرض كل ذلك بلغة مقتضبة تميل إلى التلميح دون التصريح، وتقتصد الجهد في العبارة دون ضيقها مع اتساع الرؤية واختلافها.

والآن

نحن في سباق غير مسبوق وغير معلن. في دروب عدة متشكابة أحيانا ومتشاكلة أحيانا أخرى. يكفي أن نتنبه للأطاريح المقدمة للنقاش في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، وألا نتجاهل الاجتهادات الفلسفية خارج الجامعة. لنقول في أنفسنا أن انعطافا آخر ترتسم معالمه في الأفق وأن تطورا آخر يلملم مساراته ويرتب آفاقه، يصعب علينا ونحن في خضمه أن نتحدث عنه في كليته. فهو على قدم وساق وفي مخاض شاق... لابد أن يسفر عن فلسفة وميثاق.

خاتمة:

وأخيرا كل حديث عن الفلسفة أيا كانت في المغرب أو خارجه، هو حديث عن المناخ والحقبة والجغرافيا والزمن، عن المزاج والليل والنهار، عن البداية والنهاية، عن الصداقة والعداوة، عن الحقيقة والمجاز عن الإعارة والاستعارة، فهل نحن في نهاية النهار أم في بدايته، هل تأتي الفلسفة في المساء أم في الفجر أم أنها خاضعة لا محالة لارتباط المساء في غسقه بالفجر في شفقه؟ وما الغسق والشفق إلا وجهان لعود أدبي لا ينقطع ولتجديد سيندلع.

نهج السيرة الذاتية

معلومات شخصية :

- الإسم والنسب: إدريس كثير
- الهاتف: +212652483463
- البريد الإلكتروني: Katirdriss@yahoo.fr

المهن المزاولة والإعتبارية :

- استاذ الفلسفة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب دار المهراز فاس.
- عضو اتحاد كتاب المغرب
- عضولجنة جائزة المغرب صنف الترجمة لسنة2011الرباط.
- الكاتب العام للجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة بالمغرب.
- مدير مجلة "فلسفة".
- عضو هيئة تحرير دفاتر التربية والتكوين الصادرة عن المجلس الأعلى للتعليم الرباط.
- عضو الهيأة الاستشارية لمجلة الاستهلال.فاس

من مؤلفاته :

- هشاشة الفن المفرطة (دراسات في التشكيل المغربي) منشورات مجلة مقاربات 2010. فاس.
- نحو الفلسفة. دار الثقافة 2009 البيضاء.
- الإسرار الفلسفي، منشورات اتحاد كتاب المغرب – 2003 الرباط.

بالاشتراك:

- أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن –2000 الرباط.
- في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن –2006 الرباط.

من ترجماته: بالاشتراك

- مدخل إلى فلسفة جاك ديريدا، دار إفريقيا الشرق 1991 طبعة ثانية 1992 البيضاء
- درس الفلسفة، دار إتقان 1998 – سلا
- الحريم وأبناء العم، جيرمان تيليون دار الساقي 2000 لندن
- خطابات الحداثة، مانويل ماريا كاريللو، دار ما بعد الحداثة 2001 – فــاس
- إدمون جابيس أسئلة الكتابة، دار ما بعد الحداثة 2003 فـــاس.
- مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات اختلاف –2003 الرباط.
- فلسفة الجمال، ميشال هار. دار ما بعد الحداثة –2005 فـاس.
- نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ميشال مايير منشورات عالم التربية 2006 البيضاء.



في ماذا يمكن أن تفكر الفلسفة؟ يمكنها أن تفكر في كل شيء وفي لاشيء. لكن لا يمكنها القيام بذلك إلا إذا هي انطلقت من المفاهيم ومن الشخصيات المفهومية ومقامهما.

ليس هناك من مفهوم بسيط كل واحد تحدده مكوناته وهي عديدة. لكنها لا تصل إلى ما لا نهاية أي إلى الكاووس وإنما تتموقع في عالم يشرحها ويوضحها. عالم يسميه ج. دولوز/ ف. غاتاري مقام المحايثة. إذا كانت المفاهيم أمواجا فمقام المحايثة هو الموجة الكبرى التي تلف تلك الصغرى. في هذا المقام، المفهوم تمفصل وتقطيع وتفصيل. يحيل دوما إلى المشاكل، بدونها لا معنى له. حاجتنا إلى المفاهيم في الفلسفة تنبع من اكتشافنا للمشاكل التي نقدر أنها كانت مهمشة أو لم نعرها الإهتمام المطلوب (بيداغوجيا المفاهيم). إنما لكل مفهوم تاريخ وصيرورة. تاريخه يذكر بهذا الفيلسوف أو ذلك، وينتقل من تلك الحضارة إلى هذه، ويلتقي بهذه المفاهيم وتلك والمكونات.. في مثل هذه اللقاءات تتم صيرورته في المقام المحايث الواحد. هناك حيث يبدو المفهوم كنقطة لقاء تتكاثف فيها وتتركز المكونات الاساس له. فيها يذرع المفهوم، صعودا ونزولا كل أركان المقام. ورغم ذلك فالمفهوم لا جسد له، ولا يختلط بطبيعة الأشياء.. فهو لا يقول جوهر الأشياء ولا ماهيتها إنما يقول الحدث. يستخرجه من المشاكل ويتأثر به؛ لذا فهو يتصف بكونه نسبيا ومطلقا في آن واحد. نسبي بالنسبة لمكوناته والمفاهيم الأخرى المحايثة له، ومطلق بالنسبة للمكان الذي يحتله وللتكثيف الذي يمارسه.

Rhetoric of philosophy approaches to for human and the world





عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
الاردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com